بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی تخصصی معارف قرآن و عترت علیهم‌السلام

❋❋❋

سال ششم، شماره یازدهم

بهار و تابستان ۹۹

شماره شاپا: ۲۵۳۸-۴۵۹۷

ناشر: دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

❋❋❋

صاحب امتیاز: دانشگاه معارف قرآن و عترت علیهم‌السلام اصفهان

مدیر مسئول: منصور شاهین‌فر

سردبیر: شریفه‌سادات امام‌جمعه‌زاده

مدیر اجرایی: نیره‌سادات آیت

ویراستار: رحمت شایسته فرد

صفحه‌آرا: نشر حیات طیبه

❋❋❋

هیئت تحریریه:

نصیرالدین جوادی، رحمت شایسته فرد، مسعوده فاضل یگانه، فرشید زالی، علی عابدی، سیدمهدی مرتضوی، محمدحسین قاسم پیوندی، محمدرضا حق‌شناس، علی بنائیان، مریم سادات نیلی‌پور، شریفه سادات امام جمعه زاده، نیره‌سادات آیت

❋❋❋

همکار این شماره: دکتر مهدی اسماعیلی صدرآبادی

❋❋❋

آدرس: اصفهان، بزرگراه شهید خرازی، ابتدای خیابان شهیدان غربی، دانشگاه معارف قرآن و عترت علیهم‌السلام

صندوق پستی : ۸۱۸۷۶-۷۷۹۹۳ تلفن :۰۳۱-۳۳۳۷۲۰۲۰ دورنگار: ۰۳۱-۳۳۳۸۴۹۳۹

پست الکترونیک: majaleh۱@icqt.ac.ir majalehmaaref@chmail.ir

شماره مجوز ارشاد: ۷۵۱۰۴

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

مقدمه

فصلنامه معارف قرآن و عترت، پس از اخذ مجوز رسمی از کمیته ناظر بر نشریات علمی کشور زیر نظر معاونت پژوهشی دانشگاه معارف قرآن و عترت(علیهم السلام) اصفهان در حوزه‌های مرتبط با علوم قرآن و حدیث، مباحث فلسفی و کلامی و نیز فقه و حقوق اسلامی به فعالیت می‌پردازد.

شیوه نامه نگارش مقاله

در نگارش مقاله نکات زیر رعایت و فایل آن با فرمتword۷ تحویل داده شود.

الف- نکات آیین نگارش

حجم مقاله بین ۱۴ تا ۲۰ صفحه و حداکثر ۶۰۰۰ کلمه.

عنوان کامل و صحیح مقاله دروسط صفحه اول و بالای چکیده نوشته شود. اسامی نویسنده/ نویسندگان ذیل عنوان سمت چپ قید گردد ؛ رتبه و محل فعالیت علمی و اطلاعات تماس با نویسنده/ نویسندگان در پاورقی آورده شود.

چکیده حداکثر ۲۰۰ کلمه؛ کلیدواژه‌ها حداکثر ۷ واژه باشد.

مقدمه شامل سوالات، فرضیات، پیشینه تحقیق، مآخذ کلی و روش کار می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.

مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

توضیحات اضافی بصورت زیرنویس در مقاله ارجاع داده شود.

در هر مقاله فاصله بین سطرها ۱/۱۵ سانتی متر و فونت نگارش متن Badr؛ عناوین اصلی Badr ؛ و عناوین فرعیBadr ؛ پاورقی‌ها Badr ؛ تورفتگی: ۰٫۶ و به صورت تك رنگ باشد.

ب- نکات ادبی

رعایت قواعد دستوری و رسم‌الخط فارسی.

پرهیز از ایجاز و اطناب بی‌مورد.

پ- نکات محتوایی

برخورداری از رویکرد تحقیقی با ساختار منطقی و مطلوب.

رعایت اخلاق پژوهش خصوصا در نقل و نقد آراء مخالف و رعایت امانت در نقل قول‌ها.

ارائه مستندات معتبر و کافی.

حتی‌المقدور استفاده از ارجاع دهی غیرمستقیم. (حداکثر حجم ارجاع مستقیم ۲۰٪ مقاله است)

نحوهٔ تنظیم ارجاعات

ارجاعات باید بصورت درون متنی و داخل پرانتز به ترتیب نام خانوادگی نویسنده، سال، جلد و صفحه ذکر شود. مثال (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج۵، ص۱۵۹)

فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی و بصورت زیر در انتهای مقاله آورده شود؛ و تنها قرآن، صحیفه سجادیه و سایر کتب آسمانی از این ترتیب خارج هستند.

ارجاعات به کتاب در فهرست منابع

نام خانوادگی نویسنده، نام، نام کتاب (بصورت ایتالیك)، نام مترجم یا مصحح، نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، شهر محل نشر: ناشر، سال انتشار.

ارجاعات به مجله در فهرست منابع

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله (بصورت ایتالیك)، نام و نام خانوادگی ویراستار، نام مجموعه مقالات محل نشر: ناشر، شماره صفحات.

ارجاعات به سایت‌های اینترنتی در فهرست منابع

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، آخرین تاریخ و زمان تجدید نظر در پایگاه اینترنتی، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

نحوۀ پذیرش مقاله

دریافت مقالات از طریق پست الکترونیکی majaleh۱@icqt.ac.ir و پس از احراز شرایط بالا در هیئت تحریریه، جهت بررسی و ارزیابی علمی به داوران فصلنامه ارجاع می‌شود. در صورت تأمین نظرات داوران توسط نویسنده و تأیید نهایی سردبیر، نامه پذیرش مقاله صادر و جهت بهره‌برداری و انتشار در شمارگان بعدی یا ویژه‌نامه‌های فصلنامه اقدام می‌شود. شماره تماس: ۰۹۳۸۵۱۸۶۲۹۳

یادآوری

۱ـ مقاله باید حاصل کار نویسنده/ نویسندگان آن باشد.

۲ـ مقاله یا چکیده آن نباید در نشریه دیگری چاپ شده باشد.

۳ـ مقاله نباید قبلا یا همزمان برای ارزیابی به مجله دیگری ارسال شده باشد.

٤ـ هرگونه مسئولیت علمی و اخلاقی مربوط به تحقیق و مطالب مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.

٥ـ حق ویراستاری ادبی و صوری برای مجله معارف قرآن و عترت محفوظ است.

٦ـ مجله در ویرایش مقالات و تلخیص آن‌ها به‌گونه‌ای که محتوای علمی آنها دگرگون نشود، آزاد می‌باشد.

فهرست مقالات

واکاوی واژۀ هبوط در قرآن کریم ۷

داود ابراهیم پور

نقش امر به معروف در تقویت وفاق اجتماعی از منظر سیاق و تفسیر آیات مربوطه ۲۵

فردوس میریان اندانی

سبّ و لعن از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام و تأثیر آن در تقریب مذاهب............................ ۴۷

زهرا صدیقین، فریبا فهامی

انواع روایات تأویلی سوره حجر درباره امام علی علیه‌السلام.................................... ۷۱

محمدهادی قهاری کرمانی

بررسی تطبیقی مفهوم ولایت در دین وعرفان و ادبیات ۹۷

افروز محمودیان، مهدی اسمعیلی صدرآبادی

فصلنامه معارف قرآن و عترت
سال ۵، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۷ تا ۲٤

واکاوی واژه هبوط در قرآن کریم

داود ابراهیم‌پور[۱]

چکیده

واژه هبوط و موارد کاربرد آن در قرآن کریم، یکی از مباحث مهم حوزه تفسیر آیات قرآن کریم است. هدف از تحقیق حاضر، بررسی واژه هبوط در قرآن کریم و نتیجه پژوهشی است که از جهت سطح تحلیل، برخوردار از ماهیت توصیفی- استنباطی و از جهت روش، به روش کتابخانه‌ای تهیه شده است. در این پژوهش، ابتدا مشتقات و موارد استعمال واژه‌های «هبوط» و «نزول» در قرآن کریم بررسی شده، سپس میزان هم‌پوشانی این دو اصطلاح مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه تحقیق حاکی از آن است که اگرچه هبوط و نزول هر دو فرود آمدن است، اما در جزئیات آن تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. با تأمل بیشتر در آیات و مخلوقاتی که مورد خطاب در این دو واژه قرار می‌گیرند، حداقل سه تفاوت اساسی برای هبوط و نزول می‌توان ذکر کرد؛ «موارد و مصادیق کاربرد آن دو در قرآن کریم»، «مخلوقات مختار (مکلَّف)» و «استقرار در زمین».

واژگان کلیدی: هبوط، فرود، قرآن، استقرار.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث و مدرس معارف و متون اسلامی، گروه معارف دانشگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام
debrahimpoor@chmail.ir ۰۹۱۳۳۸۶۳۳۱۲

تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۱۸
تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۲۳

۱ـ مقدمه

یکی از مسائل مهمّی که باید مورد بحث قرار گیرد، مفهوم هبوط در قرآن کریم است. بررسی دیدگاه مفسران بزرگ و صاحب‌نظران در لغت، نشانگر آن است که قرآن کریم، برای مفهوم فرود از دو واژه «نزول» و «هبوط» استفاده نموده است. هر چند موارد کاربرد واژه نزول در قرآن کریم بسیار زیاد است، موارد استعمال واژه هبوط نیز کم نیست. واژه‌های نزول و هبوط وجوه مشترکی با یکدیگر دارند، ولی بعضی تفاوت هبوط و نزول را در نزول معنوی و مادی می‌دانند که صحیح به نظر نمی‌رسد. در قرآن کریم آیاتی بر نزول معنوی و مادی هر دو واژه دلالت دارد. برای مثال، در قرآن کریم می‌فرماید: «فَاَنزَلنا عَلَی الّذین ظَلَموا رِجزاً مِنَ السَّماءِ بِما کانُوا یَفسُقُونَ» (البقرة/۵۹). «قال أتَستَبدِلُونَ الَّذی هُوَ اَدنَی بِالّذی هُوَ خَیرٌ اهبِطُوا مِصراً فَإنَّ لَکُم ما سَألتُم...» (البقرة/۶۱).

در تحقیق حاضر، نخست دیدگاه‌ها و نظرات صاحب‌نظران علم لغت بیان شده، سپس موارد استعمال آن در قرآن کریم، نقد و بررسی شده است.

بدون شک واژه‌های مترادف در قرآن کریم تفاوت‌هایی با هم دارند. خداوند متعال برای فرود و پایین آمدن، هم از واژه نزول استفاده نموده و هم از هبوط. از سوی دیگر، در میان شیعه مشهور است که هبوط برای نزول مقامی و نزول هم برای معنوی و هم مادی استفاده شده است. برای جمع‌بندی این پیش‌فرض‌ها، علمای اسلام نظرات گوناگونی مطرح کرده‌اند؛ برخی بین هبوط و نزول تفکیک قائل شده، بر این باورند که هبوط برای نزول مقامی استعمال شده است. در مقابل، برخی معتقدند هبوط و نزول به یک معناست و تفاوتی با هم ندارند. در میان قرآن‌پژوهان دیدگاه نخست شهرت بیشتری دارد و دیدگاه دوم کمتر مطرح است. از این جهت، با استفاده از موارد استعمال هر دو واژه در آیات، مشخص می‌گردد که تفاوت هبوط و نزول قابل قبول است، ولی تنها به نزول مقامی اختصاص ندارد.

تحقیق حاضر، بنیادی‌نظری است و اطلاعات و مواد اولیه به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده، روش تحقیق، توصیفی است و با مطالعه تفاسیر قرآن و کتب مربوط، نظرات محقّقان و

متخصّصان تحلیل و بررسی خواهد شد. بدین منظور، مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که «تفاوت‌های نزول و هبوط در قرآن کریم» چیست.

درباره هبوط و نزول مطالعاتی انجام شده است؛ مانند کتاب «هبوط آدم» از محمدکاظم شاکر که فقط هبوط حضرت آدم(علیه‌السلام) را بررسی نموده است. در سال‌های اخیر نیز، آثار نوشتاری زیادی به زبان‌های گوناگون درباره هبوط و نزول نگاشته شده است. در پژوهشی «هبوط حضرت آدم و حوا در قرآن کریم و تورات» مقایسه شده است (سادات امینی، ۱۳۸۳). در مطالعه دیگری توسط پژمان ظفری (۱۳۹۶) با عنوان «مؤلفه‌های معنایی واژه نزول در قرآن کریم»، محورهای همنشینی و جانشینی بررسی شده است.

در آثار یادشده هر یک از واژه‌های نزول و هبوط به‌طور جداگانه بررسی شده است ولی در تحقیق حاضر واژه‌های هبوط و نزول در قرآن کریم میان اندیشوران حوزه علوم قرآنی و مفسران و صاحب‌نظران در لغت بررسی شده، و این دو واژه در قرآن کریم مقایسه شده است.

۲ـ درک مفهوم نزول

برای درک مفهوم نزول لازم است ابتدا معنای لغوی نزول و سپس موارد استعمال آن در قرآن کریم بررسی شود.

۲ـ۱ واژه «نزول»

در لغت، کلمه«نزول» مصدر حروف اصلی «ن، ز، ل» است که فعل لازم است و با مشتقات خود به ۳۹۰ مرتبه در قرآن کریم می‌رسد (روحانی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۵۵۳). ابن منظور می‌نویسد: واژه «نزول» در لغت موارد استعمال متعدّدی دارد که بازگشت آنها به دو معناست؛ یکی، حلول و قرار گفتن در جایی و دیگری، فرود آمدن از بالا به پایین (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج۱۱، ص۶۵۶). همچنین این کلمه بر هبوط و وقوع چیزی دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۵، ص۴۱۷).

۲ـ۲ افعال ثلاثی مزید

فیروزآبادی معتقد است: «نَزَّلَهُ» و«اَنزَلَهُ» و «استَنزَلَهُ» بر یک معنا دلالت دارند، امّا «تَنَزَّلَ» برای نزول تدریجی به‌کار می‌رود (فیروزآبادی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۷۶).

ابن منظور می‌نویسد: «تَنَزَّلَهُ» و «اَنزَلَهُ» و«نَزَّلَه» به یک معناست. او از ابوعمرو نقل نموده که بین «نَزَّلَ» و «اَنزَلَ» فرق می‌گذاشته، ولی وجه این فرق را بیان نکرده است. به‌علاوه، هم‌معنایی «نَزَّلَ» و «اَنزَلَ» را به برخی دیگر از لغویون نسبت داده و تصریح نموده است که از نظر ایشان «نَزَّلَ» مفید تکثیر است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج۱۱، ص۶۸۶).

راغب اصفهانی بر این باور است که تنزیل به مواردی اختصاص دارد که نزول به‌صورت تدریجی و یکی پس از دیگری است، ولی انزال عام است؛ یعنی هم بر فرود آمدن چیزی به‌صورت تدریجی و هم به صورت دفعی قابل اطلاق است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ج۲، ص۴۸۹).

مصطفوی در مورد معنای این دو واژه می‌نویسد: در انزال، جهت صدور فعل از فاعل مورد توجه قرار می‌گیرد و در تنزیل، مفعول و متعلق آن. انزال به لحاظ جهت صدور فعل از فاعل و تنزیل به لحاظ جهت وقوع فعل است (مصطفوی، ۲۰۰۹، ج۱۲، ص۹۶).

۲-۲-۱ انزال

انزال از باب افعال به‌معنای نازل کردن دفعی و یک‌باره است که با مشتقات آن ۱۱۸بار در قرآن کریم آمده است (زبیدی، ج۸، ص۱۳۳) و اعم از دفعی و تدریجی است (راغب اصفهانی،۱۴۲۳، ج۳، ص۵۱۰).

همنشینی انزال

آیاتی که بر نزول دفعی قرآن دلالت دارد، با کلمه انزال آمده و برای «کتاب» ۱۹بار تکرار شده است. همچنین برای نزول تورات، فرقان، انجیل، رجز، ملائکه و آیات نیز استعمال شده است.

۲-۲-۲ تنزیل

تنزیل از باب تفعیل به معنای نازل کردن تدریجی است (راغب اصفهانی ،۱۴۲۳، ج۱، ص۵۱۰) که با مشتقات آن ۱۵بار در قرآن کریم آمده است. ویژگی‌هایی که برای تنزیل ذکر شده، عبارت است از:

۱ـ تدریج: به معنای نازل کردن تدریجی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ج۱، ص۵۱۰).

۲ـ تکثیر: تنزیل بر تکثیر دلالت دارد، ولی انزال چنین دلالتی ندارد. سیبویه از ابوالحسن نقل می‌کند که گفته انزال و تنزیل از نظر من هیچ فرقی ندارند؛ جز اینکه در تنزیل نوعی تکثیر وجود دارد (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج۱۱، ص۶۵۶).

۳ـ ترتیب: تنزیل دلالت بر ترتیب دارد، ولی انزال چنین نیست (فیومی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۳۰۵).

۴- همراه بودن با خیر و برکت: تنزیل همیشه در مورد نزول خیر و برکت استعمال شده، مانند نزول قرآن و نزول غذای آسمانی همانند منّ و سلوی (طه/۸۰). به همین جهت، تنزیل در نزول عذاب و شر استعمال نشده است؛ اما کلمه انزال اعم از نعمت و عذاب است. البته انزال نیز در بیشتر موارد درباره خیر و برکت استعمال شده، مانند انزال قرآن و یا غذای آسمانی (مائده) و یا باران؛ امّا در چند آیه از قرآن انزال در مورد نزول عذاب استعمال شده است، مانند آیه «فَاَنزَلنا عَلَی الّذینَ ظَلَمُوا رِجزاً مِنَ السّماءِ بِما کانُوا یَفسُقُونَ» (البقره/۵۹)؛ پس نازل کردیم بر ستمگران عذابی از آسمان به خاطر آنکه آنها فسق می‌کردند. همچنین آیه «أنا مُنزِلُونَ عَلی اَهلِ هَذِهِ القَریَةِ رِجزاً مِنَ السّماءِ» (العنکبوت/۳۴)؛ ما برساکنان این آبادی عذابی از آسمان نازل خواهیم کرد.

همنشینی تنزیل

نوع آیاتی که نزول تدریجی قرآن را می‌رساند، با کلمه تنزیل همراه است. تنزیل ۵ بار با کلمه «کتاب» همنشین شده است. همچنین با کلمات (عزیز، رب، رحمان و حکیم) نیز استعمال شده است.

همنشینی نزّل

نزّل ۵ بار با کلمه «کتاب» همنشین شده است. همچنین با کلمات (رسول، الله، فرقان، رجز، احسن الحدیث) نیز استعمال شده است (ظفری، ۱۳۹۶، ج۳، ص۱۲۶).

۲ـ۳ مشتقات نزول

برای نزول چهار مشتق ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

المَنزل: آبشخور (مکان اقامت مسافر) که در اقامتگاه، سواره‌ها از مرکب فرود می‌آمدند.

النَّزیل: به‌معنای میهمان به کار رفته است؛ زیرا مهمان بر صاحبخانه فرود می‌آید.

نُزُل: از «نَزَلَ» مشتق شده و به‌معنای مکان پذیرایی بهشتیان است: «إنَّ الَّذینَ ءامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات کانت لَهُم جَنّات الفِردوس نُزُلاً (الکهف/۱۰۷).

مُنزَل: در آیه «رَبِّ أنزِلْنی مُنزَلاً مُبارکاً و أنت خَیرُ المُنزِلینَ» (المؤمنون/۲۹) (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج۱۱، ص۶۴۰)

۲ـ۴ موارد کاربرد نزول در قرآن

در قرآن کریم انزال به هر دو معنای لغوی (یکی حلول و قرار گفتن در جایی، و دیگری فرودآمدن از بالا به پایین (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج۱۱، ص۶۵۶) استعمال شده است. واژه نزول، حداقل در ۱۵ مورد به کار رفته است که عبارتند از:

۱- باران: یُنَزِّلُ عَلَیکُم مِنَ السَماء مَاءً لِیُطَهِّرَکُم بِهِ وَ یُذهِبَ عَنکُم رِجزَ الشَیطان (الانفال/۱۱).

۲- لباس و زینت: قَد أنزَلنا عَلَیکُم لِباساً یُواری سَوآتِکُم وَ ریشاً (الاعراف/۲۶).

۳- انعام ثمانیه: و أنْزَلَ لَکُم مِنَ الأنْعامِ ثَمانیةَ أزواجٍ (الزّمر/۶).

۴- آهن: وَ أنْزَلْنَا الحَدیدَ فیهِ بأسٌ شَدیدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ (الحدید/۲۵).

۵- عذاب: فَأنزلنا عَلَی الَّذینَ ظَلَمُوا رِجزاً مِنَ السَّماءِ بِما کَانُوا یَفسُقُون (البقره/۵۹).

۶- ملائکه: تَنَزَّلُ المَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فیها بِإذنِ ربِّهم مِن کُلِّ أمر (القدر/۴).

۷- جبرئیل: قُل مَن کانَ عَدُوّاً لجبریلَ فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلی قَلبِکَ بِإذنِ الله (البقرة/۹۷)

۸- روح‌القدس: قُل نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُس مِن ربِّک بالحَقِّ لِیُثَبِّتَ الَّذین آمَنُوا وَ هُدیً وَ بُشری لِلمُسلِمینَ (النّحل/۱۰۲).

۹- قول (عبدالله بن سعد): آیه«وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ اللَّه» (الانعام/۹۳). در شأن نزول این آیه روایات متعدّدی در منابع حدیث و کتب تفسیر نقل شده؛ از جمله اینکه آیه در مورد شخصی به نام عبدالله بن سعد که از کاتبان وحی بود و سپس خیانت کرد و پیامبر ﷺ او را طرد نمود، و پس از آن ادّعا کرد که من می‌توانم همانند آیات قرآن بیاورم، نازل گردیده است. جمعی از مفسران نیز گفته‌اند آیه یا قسمتی از آن، درباره مسیلمه کذّاب که از مدّعیان دروغین نبوت بود، نازل گردیده است؛ ولی با توجه به اینکه داستان مسیلمه در اواخر عمر پیامبر ﷺ اتفاق افتاد، و این سوره از سوره‌های مکّی است، طرفداران این شأن نزول معتقدند این آیه همانند چند آیه دیگر از این سوره در مدینه نازل شده است و به دستور پیامبر ﷺ در لابلای آیات این سوره قرار داده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۵۰).

۱۰- تورات و انجیل: و أنزَلَ التَّوراةَ وَ الإنجیلَ * مِن قَبلُ هُدیً لِلنّاس وَ اَنزَلَ الفُرقان إنَّ الَّذینَ کَفَرُوا بآیاتِ الله لَهُم عَذابٌ شَدیدٌ وَ اللهُ عَزیزٌ ذُو انتِقامٌ (آل‌عمران/۳-۴).

۱۱- قرآن: شَهرُ رَمَضانَ الَّذی اُنزِلَ فیهِ القُرآنُ ... (البقره/۱۸۵)؛ و قُل رَبِّ اَنزِلنی مُنزَلاً مُبارَکاً وَ اَنتَ خَیرُ المُنزِلینَ (المؤمنون/۲۹).

۱۲- کتاب: هُوَ الَّذی أنزَلَ إلَیکُمُ الکتابَ مُفَصَّلاً ... (الانعام/۱۱۴).

۱۳- ذکر: إنّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّکرَ وَ إنّا لَهُ لَحافِظُونَ (الحجر/۹).

۱۴- خواب سبک: ثُمَّ أنزَلَ عَلَیکُم مِن بَعدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعاساً یَغْشَی... (آل‌عمران/۱۵۴).

۱۵- آموزش سحر و جادو: وَ مَا أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَینِ ... (البقرة/۱۰۲).

همچنین در مورد وجوه معنایی نزول، حداقل نه مورد ذکر شده است (دامغانی، ۱۹۸۳، ص۴۵۳) که عبارتند از:

۱- «خلق»

وَ أَنْزَلْنَا الْحدیدَ فیهِ بأسٌ شَدیدٌ و مَنافِعُ لِلنَّاسِ... (الحدید/۲۵)؛ وَ قَد اَنزلنا عَلَیکُم لِباساً یُواری سَوءاتِکُم وَ ریشاً... (الاعراف/۲۶).

۲- «عطا»: وَ أَنْزَلَ لَکُم منَ الأَنْعامِ ثَمانیةَ أزواجٍ ... (الزّمر/۶).

۳- «تعلیم»: وَ ما أُنْزِلَ علَی الْمَلَکَینِ ... (البقرة/۱۰۲).

۴- «دخول»: رَبِّ أنزِلْنی مُنزِلاً مُبارَکاً و أنتَ خَیرُ المُنزِلینَ (المؤمنون/۲۹) و قُلْ رَبِّ أدخِلْنی مُدخَلَ صِدقٍ وَ أخْرِجنی مُخْرَجَ صِدقٍ ... (الإسراء/۸۰).

۵- «ابتلا» (آزمایش): ثُمَّ أنزَلَ عَلَیکُم مِن بَعدِ الْغَمِّ أَمنَةً نُّعاساً یَغْشَی ... (آل‌عمران/۱۵۴).

۶- «قول»: وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ اللَّه ... (الانعام/۹۳).

۷- «روح الأمین»: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمین (الشعراء/۱۹۳).

۸- «قلب پیامبر»: فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَی قَلبِکَ بِإِذنِ الله ... (البقرة/۹۷).

۹- «وحی»: إنّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّکرَ وَ إنّا لَهُ لَحافِظُونَ (الحجر/۹).

۳ـ درک مفهوم هبوط

برای درک مفهوم هبوط ابتدا معنای لغوی و مشتقات آن، سپس موارد استعمال آن در قرآن کریم بررسی می‌شود.

۳ـ۱ واژه «هبوط» در لغت

ابن فارس در تعریف هبط آورده کلمه‌ای است که دلالت بر فرود آمدن می‌کند: «کلمة تدلّ علی انحدار، و هبط هبوطا. و الهبوط: الحدور. و هبطت أنا و هبطت غیری، و هبط المرض لحم العلیل». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۶، ص۳۰)

قرشی می‌نویسد: هبوط گاهی برای کوچک کردن مخاطب استفاده می‌شود؛ همانند آنچه برای هبوط شیطان وجود دارد: «قالَ فَاهبِط مِنها فَما یَکُونُ لَکَ أن تَتَکَبَّرَ فیها فَاخرُج إنَّکَ

مِنَ الصّاغِرِینَ» (الاعراف/۱۳) و گاهی نیز برای تعظیم و بزرگداشت مخاطب است؛ همانند آنچه برای حضرت نوح(علیه السلام) پس از پایان طوفان هنگام خروج از کشتی استفاده شده است: «قیلَ یا نُوحُ اهبِط بِسَلامٍ مِنّا وَ بَرَکاتٍ عَلَیکَ وَ عَلی اُمَمٌ مِمَّن مَعَکَ وَ اُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُم ثُمَّ یمَسُّهُم مِنّا عَذابٌ أَلیمٌ» (هود/۴۸). همچنین کلمه هبوط گاه در غیر معنای مذکور استفاده می‌شود: (البقره/۶۱). وی هبوط را نقیض صعود می‌داند: «نَقِیضُ الصُّعُود، هَبطَ یهْبِط و یهبُطُ هُبُوطاً إِذا انْهَبط فی هَبُوط من صَعُود» (قرشی، ۱۳۷۱، ج، ص۱۳۶).

راغب اصفهانی معتقد است: هبود به معنای پایین آمدن قهری است؛ مثل افتادن سنگ. الهبوط (الانحدار علی سبیل القهر) کهبوط الحجر. و الهبوط بالفتح: المهبط، یقال: هبطت أنا و هبطت غیری. و إذا استعمل فی الإنسان فعلی سبیل الاستخفاف، بخلاف الإنزال کإنزال الملائکة و القرآن و المطر (راغب اصفهانی،۱۴۲۳، ص۸۳۲؛ مصطفوی، ۲۰۰۹، ج۱۱، ص۲۳۵).

۳ـ۲ مشتقات هبوط

المَهْبَط: جای نزول و فرود آمدن

المَهْبُوط: لاغر اندام «رجُلٌ مَهْبُوطٌ»: مردی که بینوا و مستمند شده باشد.

تَهْبِیطاً [هبط] العِدْلَ: کالا را بر روی شتر قرار داد.

الهَبْطَة: اسم مره از (هَبَطَ) است، جای پا بر روی زمین (رضا، ج۱، ص۱۵۶).

عروج مخالف واژه هبوط است که به معنای بالارفتن و صعودکردن است. وقتی گفته می‌شود «عَرَجَ فِی السُّلَّمْ» یعنی از نردبان بالا رفت (ریگی، ۱۳۶۲، ماده عین)

در قرآن کریم نیز این واژه در معنای بالارفتن به کار رفته است: «تَعرُجُ المَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ اِلَیهِ فی یَومٍ کانَ مِقدارُهُ خَمسینَ أَلفَ سَنَة»؛ فرشتگان و روح به سوی او بالا روند، در روزی که مدتش پنجاه هزار سال است. (المعارج/۴).

۳ـ۳ موارد کاربرد هبوط در قرآن

با توجه به موارد کاربرد قرآن برای هبوط، می‌توان گفت مخاطبان، آدم، حوا، ابلیس، نوح و قوم موسی علیهم‌السلام هستند. همچنین در آیه ۷۴ سوره بقره فعل هبوط برای سنگ به کار رفته و خطاب به بنی‌اسرائیل است.

۳-۳-۱ آدم و حوا

«قالَ اهبِطا مِنها جَمیعاً بَعضُکُم لِبَعضٍ عَدُوٌّ» (طه/۱۲۳)؛ [خداوند] فرمود: «هر دو از آن (بهشت) فرود آیید، درحالی‌که دشمن یکدیگر خواهید بود!»

۳-۳-۱-۱ خروج آدم از بهشت به‌سوی زمین

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّیْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا کَانَا فیهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَکُمْ فِی الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلَی حینٍ» (البقرة/۳۶).

۳-۳-۱-۱-۱ باغی از باغ‌های دنیا

یکی از باغ‌های پرنعمت و روح‌افزای یکی از مناطق سرسبز زمین بوده است؛ زیرا اولاً بهشت موعود قیامت، نعمت جاودانی است که در آیات بسیاری از قرآن به این جاودانه بودنش اشاره شده، و بیرون رفتن از آن ممکن نیست. ثانیاً ابلیس آلوده و بی‌ایمان را در آن بهشت راهی نخواهد بود، نه وسوسه‌های شیطانی هست و نه نافرمانی خداوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۶).

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: «جنة من جنات الدنیا یطلع فیها الشمس و القمر و لو کان من جنان الاخرة ما خرج منها ابدا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج۲، ص۶۰۰).

۳-۳-۱-۱-۲ بهشت در یکی از کُرات آسمانی

(نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۶).

۳-۳-۱-۱-۳ بهشت برزخی

طبق بیان علامه طباطبایی﷫ بهشت مورد نظر، از بهشت‌های برزخی بوده که در مقابل بهشت خلد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۴۵).

۳-۳-۱-۲ نزول مقامی آدم (نه مکانی)

هبوط آدم به معنای هبوط مکانی و جابه‌جایی از مکانی به مکان دیگر نیست. بلکه مقصود، هبوط مقامی است. خداوند مقام آدم و حوا را به خاطر ترک اولی تنزل داد، و آن دو را از نعمت‌های بهشتی محروم ساخت و گرفتار رنج‌های این جهان کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۰۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج۲، ص۱۲۰).

۳-۳-۲ ابلیس

در سوره اعراف، هبوط ابلیس را توضیح می‌دهد: «قَال فَاهبِط مِنها فَما یَکُونُ لَکَ أن تَتَکبَّرَ فیها فَاخرُج اِنَّکَ مِنَ الصَّاغِرین» الاعراف/۱۳)؛ «گفت: از آن (مقام و مرتبه‌ات) فرود آی! تو حقّ نداری در آن (مقام و مرتبه) تکبّر کنی! بیرون رو، که تو از افراد پست و کوچکی».

❊ هبوط ابلیس سقوط از منزلت بود، ولی هبوط آدم با حفظ کرامت، در زمین بود.

❊ هبوطی از جایگاه و منزلت فرشتگان که پس از استکبار از سجده برای آدم حاصل شد و لازمه آن هبوط از بهشت به عنوان منزلت و شأن رفیع بود که انحطاط مقام روحانی را به دنبال داشت (مصطفوی، ۲۰۰۹، ج۱۱، ص۲۳۶).

❊ هبوطی از بهشت به عنوان یک مسکن موقّت که برای اغوای آدم و حوا به آن راه پیدا کرده بود و این هبوط پس از اغوای آدم و حوا و به همراه آن دو بزگوار تحقق یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۵۰).

۳-۳-۳ آدم و حوا و ابلیس

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّیْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا کانا فیهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَکُمْ فِی

الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلی حین» (البقرة/۳۶)؛ پس شیطان موجب لغزش آنها از بهشت شد و آنان را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد. و (در این هنگام) به آنها گفتیم: «همگی (به زمین) فرود آیید! درحالی‌که بعضی دشمن دیگری خواهید بود. و برای شما در زمین، تا مدت معینی قرارگاه و وسیله بهره‌برداری خواهد بود. شیخ طوسی، طبرسی، طباطبایی، جوادی آملی و مکارم شیرازی مخاطب آیه را آدم و حوا و نسل آن دو می‌دانند: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنها یعنی آدم و حواء و إبلیس بوحی منه فهبط آدم بالهند و حواء بجدة و إبلیس بالبصرة و هی الأیلة) (بلخی، ۱۴۲۳، ج۱، ص۹۹).

۳-۳-۴ قوم حضرت موسی علیه‌السلام

«قال أَتَستَبدِلُونَ الَّذی هُو اَدنَی بِالّذی هُوَ خَیرٌ اهبِطُوا مِصراً فَإِنَّ لَکُم ما سَأَلتُم ...» (البقره/۶۱)؛ (حضرت موسی علیه‌السلام) گفت: آیا غذایی پست‌تر را به‌جای غذای بهتر انتخاب می‌کنید؟ (اکنون که چنین است بکوشید از این بیابان) در شهری فرود آیید؛ زیرا هر چه خواستید، در آنجا برای شما هست.

۳-۳-۵ نوح علیه‌السلام

قیل یا نُوحُ اهبِط بِسَلامٍ مِنّا وَ بَرَکاتٍ عَلَیکَ وَ عَلَی اُمَمٌ مِمَّن مَعَکَ وَ اُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُم ...) (هود/۴۸)؛ گفته شد ای نوح! با سلامت و برکت از ناحیه ما بر تو و بر تمام امت‌هایی که با تواند، فرودآی، و امت‌هایی نیز هستند که ما آنها را از نعمت‌ها بهره‌مند می‌سازیم. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۵۹)

۳-۳-۶ سنگ (جاری شدن نهر آب)

فاعل فعل یهبط در آیه ۷۴ سوره بقره، سنگ است، ولی خطاب در واقع بنی‌اسرائیل هستند: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَ إِنَّ مِنَ الْحِجارَةِ لَما یَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهارُ وَ إِنَّ مِنْها لَما یَشَّقَّقُ فَیَخْرُجُ مِنْهُ الْماءُ وَ إِنَّ مِنْها لَما یَهْبِطُ مِنْ خَشْیَةِ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ

عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ سپس دل‌های شما بعد از این جریان سخت شد، همچون سنگ، یا سخت تر! چرا که پاره‌ای از سنگ‌ها می‌شکافد و از آن نهرها جاری می‌شود، و پاره‌ای از آنها شکاف برمی‌دارد و آب از آن تراوش می‌کند، و پاره‌ای از خوف خدا (از فراز کوه) به زیر می‌افتد (اما دل‌های شما نه از خوف خدا می‌طپد و نه سرچشمه علم و دانش و عواطف انسانی است) و خداوند از اعمال شما غافل نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۳۰۰).

درباره هبوط سنگ اقوال مفسران بزرگ دیگر به شرح زیر است؛

مقاتل بن سلیمان بلخی: وی هبوط را به معنای شکافته شدن و معادل تصدّع می‌داند و معتقد است: «سنگ با خشیت و ترس از خداوند شکافته می‌شود، ولی بنی‌اسرائیل با قساوت قلبی که دارند هیچ نرمی برای آنها وجود ندارد به سمت اطاعت خداوند متعال برنمی‌گردند. فقال عزّ و جلّ: وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ من المعاصی (بلخی، ۱۴۲۳، ج۱، ص۱۱۷).

علامه طباطبایی: وی در این خصوص می‌نویسد: «هبوط سنگ‌ها همان سقوط و شکافتن صخره‌های بالای کوه‌هاست که بعد از پاره شدن تکه‌های آن در اثر زلزله، و یا آب شدن یخ‌های زمستانی، و جریان آب در فصل بهار، به پایین کوه سقوط می‌کند و اگر این سقوط را که مستند به عوامل طبیعی است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدین جهت است که همه اسباب به‌سوی خدای مسبب‌الاسباب منتهی می‌شود، و همین که سنگ در برابر عوامل خاص به خود متأثر گشته و تأثیر آنها را می‌پذیرد، و از کوه می‌غلطد، همین خود پذیرفتن و تأثر از امر خدای سبحان نیز هست، چون در حقیقت خدا به او امر کرده که سقوط کند، و سنگ‌ها هم به‌طور تکوینی، امر خدا را می‌فهمند، همچنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَ لَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (الإسراء/۴۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۲۰۴).

طبری: وی می‌نویسد: «هبوط سنگ از کوه به زمین، بر اساس ترس و خشیت الهی است و خداوند متعال قساوت قلب بنی‌اسرائیل را سخت‌تر از سنگ می‌داند؛ زیرا سنگ از قلّه کوه فرومی‌ریزد و یا چشمه‌ای از آن می‌جوشد، ولی بنی‌اسرائیل آن‌قدر قسی‌القلب شده‌اند که

آیات الهی و پیامبرانی که برای آنها فرستاده شده‌اند را تکذیب می‌کنند». (طبری، ۱۴۱۲، ج۱، ص۲۸۹).

۴- تفاوت نزول و هبوط

بعضی از مفسران هبوط و نزول را به یک معنا گرفته‌اند؛ مانند طبرسی که در تفسیر خود آورده: «هبوط و نزول و وقوع مثل هم هستند (به یک معنا هستند) که عبارت است از: حرکت از بلندی به سوی پایین و گاهی هبوط به معنای (حلول در مکان) استعمال می‌شود.

با تأمل بیشتر در آیات و مخلوقاتی که مورد خطاب در این دو واژه قرار می‌گیرند، سه تفاوت اساسی می‌توان برای هبوط و نزول ذکر کرد.

۴-۱ کاربرد در قرآن

قرآن کریم پانزده مرتبه نزول را برای موارد زیر به‌کاربرده است (۱- باران ۲- لباس ۳- انعام ثمانیه ۴- آهن ۵- عذاب ۶- ملائکه ۷- جبرئیل ۸- روح‌القدس ۹- قول ۱۰-تورات و انجیل ۱۱- قرآن ۱۲- کتاب ۱۳- ذکر ۱۴- خواب سبک ۱۵- آموزش سحر و جادو)، ولی برای هبوط، شش مورد استعمال شده که عبارتند از: آدم، حوا، ابلیس، نوح، قوم موسی علیه‌السلام و بنی‌اسرائیل.

۴-۲ مخلوقات غیر مکلَّف

موجوداتی که در قرآن کریم متعلق نزول قرار گرفته‌اند، سه نوع هستند؛ ملائکه (مانند جبرئیل، روح‌القدس و ...)، چهارپایان (انعام ثمانیه) و موجودات بی‌جان (مانند باران، لباس، آهن و...) که هر سه، برای مخلوقات غیرمکلَّف استعمال شده است. ولی با توجه به موارد کاربرد قرآنی واژه هبوط، همه موارد (آدم، حوا، ابلیس، نوح علیه‌السلام، قوم موسی علیه‌السلام و بنی‌اسرائیل) برای مخلوقات مکلَّف استعمال شده است. وجود تکلیف و امر و نهی شرعی، پس از هبوط بوده و تا قبل از آن، هیچ تکلیفی وجود نداشته است (حقی بروسوی، ج۱، ص۵۰).

در مواردی که برای سنگ و جاری شدن نهر آب استعمال شده نیز با قرینه‌های زیر، مورد خطاب، افراد مکلّف (بنی‌اسرائیل) هستند؛

۴-۲-۱ قساوه قلب (قَسَتْ قُلُوبُکُمْ)

در آیه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَ إِنَّ مِنَ الْحِجارَةِ لَما یَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهارُ» واژه‌های (قَسَتْ قُلُوبُکُمْ)، صفت بنی‌اسرائیل درخصوص تکذیب پیامبران و آیات قرآن است. طبری در مورد تشبیه سختی سنگ و قساوت قلب بنی‌اسرائیل می‌نویسد: «هبوط سنگ از کوه به زمین بر اساس ترس و خشیت الهی است و خداوند متعال قساوت قلب بنی‌اسرائیل را سخت‌تر از سنگ می‌داند؛ زیرا سنگ از قلّه کوه فرومی‌ریزد و یا چشمه‌ای از آن می‌جوشد، ولی بنی‌اسرائیل به‌قدری قسی‌القلب شده‌اند که آیات الهی و پیامبرانی که برای آنها فرستاده شده‌اند را تکذیب می‌کنند» (طبری، ج۱، ص۲۸۹)[۱].

۴-۲-۲ خوف خدا (لا یخشون اللّه)

در عبارت «وَ إِنَّ مِنْها لَما یَهْبِطُ مِنْ خَشْیَةِ اللَّهِ» خشیت الهی مخصوص افراد مکلّف است؛ اگرچه برای مخلوقات دیگر هم به جهت تشبیه و استعاره استعمال شده است. علامه طباطبایی می‌نویسد: دل‌های آنها در مقابل خداوند تعالی نمی‌ترسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۲۰۴). بلخی نیز معتقد است: «بنی‌اسرائیل از خداوند نمی‌ترسند و دل‌های آنها نرم نمی‌شود (بلخی، ۱۴۲۳، ج۱، ص۱۱۶).

۴-۳ استقرار در زمین

موارد نزول در قرآن کریم، با کلمات «کتاب، عزیز، رب، رحمان، حکیم، رسول، الله، فرقان، رجز و احسن الحدیث» همنشین شده است. ولی استقرار زمین که برای آدم و حوا و ابلیس

---

۱. أن منها الهابط من خشیة الله بعد الذي جعل منها لقلوب الذین أخبر عن قسوة قلوبهم من بني إسرائیل مثلا، معذرة منه جل ثناؤه لها دون الذین أخبر عن قسوة قلوبهم من بني إسرائیل إذ کانوا بالصفة التي وصفهم الله بها من التکذیب لرسله و الجحود لآیاته بعد الذي أراهم من الآیات و العبر.

و نوح است، فقط با کلمه هبوط آمده است. مصطفوی در مورد تفاوت هبوط و نزول می‌گوید: «بین هبوط و نزول فرق است و آن اینکه هبوط نزولی است که به دنبال آن اقامت در مکانی است که در آیات اقامت در زمین و مصر آمده است و به این معناست که روی زمین استقرار داشته است»[۱] (مصطفوی، ۲۰۰۹، ج۱۱، ص۲۳۵). هبوط به معنای خروج از بهشت و استقرار در زمین و ورود به زندگی پرمشقّت دنیاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۵۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در تحقیق حاضر تلاش شد واژه هبوط در قرآن کریم از نظر پژوهشگران حوزه علوم قرآنی مورد بررسی قرار گیرد. داده‌های مورد نظر از راه مطالعات کتابخانه‌ای و با استفاده از ابزار فیش جمع‌آوری شدند. نتیجه حاصل حاکی از آن است که اگرچه هبوط و نزول هر دو به معنای فرودآمدن است، امّا در جزئیات آن تفاوت‌های آشکاری دارند. با تأمل بیشتر در آیات و مخلوقاتی که مورد خطاب در این دو واژه قرار گرفته‌اند، حداقل سه تفاوت اساسی برای هبوط و نزول می‌توان ذکر کرد؛ ۱- موارد و مصادیق کاربرد آن در قرآن کریم ۲- مخلوقات مختار (مکلَّف) ۳- استقرار در زمین.

در پایان با توجه به اهمیت این بحث و تبیین آن و به دلیل اینکه در این پژوهش محدودیت موضوعی و زمانی مانع از تبیین کامل شد، به افرادی که علاقمند به تحقیق در این زمینه هستند، پیشنهاد می‌گردد با مطالعه وسیع و جامع روایات اهل بیت﴿ع﴾ دیدگاه آن بزرگواران را در مورد هبوط و نزول تبیین کنند؛ چرا که اهل بیت﴿ع﴾ مفسران حقیقی قرآن و بهترین منبع برای غنابخشیدن به علوم بشری هستند.

---

۱. أنّ الهبوط نزول بعقبه إقامة، و من ثمّ قيل هبطنا مكان كذا، و منه اهبطوا مصر، و قلنا اهبطوا منها جميعا، و معناه انزلوا الأرض للاقامة فيها و لا يقال: هبط الأرض، إلّا إذا استقرّ فيها، و يقال نزل و ان لم يستقرّ.

منابع و مآخذ

۱ـ **قرآن کریم**، ترجمه محمدمهدی فولادوند.

۲ـ آلوسی، سید محمود (۱۴۲۶ق)، **روح المعانی**، قاهره: دارالحدیث.

۳ـ ابن بابویه، ۱۴۱۳، **علل الشرایع**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۴ـ ابن فارس (۱۴۰۴)، **معجم مقائیس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵ـ ابن منظور (۱۹۸۸)، **لسان العرب**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربیة.

۶ـ ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، **التحریر و التنویر**، بی‌جا، الدار التونسیة للنشر.

۷ـ اسماعیلی دهاقانی، داود، **رویکرد تطبیقی به نزول دفعی قرآن در اندیشه علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت**، نشریه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۱۰، ۱۳۹۷.

۸ـ بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: دار إحیاء التراث.

۹ـ پرچم، اعظم و زهرا محققیان (۱۳۹۵)، **تحلیل نشانه‌های ارتباط غیرکلامی در آیات قرآن کریم**، اصفهان: فصلنامه تخصصی در حوزه معارف قرآن و عترت، ش۵.

۱۰ـ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، **تفسیر تسنیم**، قم: اسراء، چاپ اول.

۱۱ـ حسین زاده، علی (۱۳۹۵)، **بسط‌ناپذیری وحی با تکیه بر آیات و روایات**، پژوهشنامه معارف قرآنی، ش۲۶.

۱۲ـ حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر.

۱۳ـ دامغانی، حسین بن محمد (۱۹۸۳)، **الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم**، بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۴ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۳)، **المفردات فی غریب القرآن**، قم: ذوی‌القربی.

۱۵ـ روحانی، محمود (۱۴۱۴)، **المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۶ـ ریگی، محمدبندر (۱۳۶۲)، **ترجمه منجد**، تهران: انتشارات اسلامی.

۱۷ـ سادات امینی، بتول، **هبوط آدم در قرآن و تورات**، بی‌تا، بی‌جا.

۱۸ـ طالقانی، محمود (بی‌تا)، **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.

۱۹ـ طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.

۲۰ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین.

۲۱ـ طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

۲۲ـ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۲)، تفسیر تبیان، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.

۲۳ـ ظفری، پژمان و تورج زینی‌وند و جهانگیر امیری (۱۳۹۶)، «**مؤلّفه‌های معنایی واژه نزول در قرآن کریم با تکیه بر دو محور همنشینی و جانشینی**»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، ش۳.

۲۴ـ عابدینی، ناصر (۱۳۹۳)، **معناشناسی نزول در قرآن**، فصلنامه تخصصی تفسیر علوم قرآن و حدیث، ش ۲۱.

۲۵ـ فخر رازی (۱۴۲۲)، **تفسیر الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.

۲۶ـ فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۱۲)، **القاموس المحیط**، بیروت: داراحیاءالتراث العربی.

۲۷ـ فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵)، **المصباح المنیر**، قم: مؤسسه دارالهجرة.

۲۸ـ قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم.

۲۹ـ لطفی، مهدی (۱۳۹۴)، **معناشناسی واژه کتاب در قرآن بر پایه روابط همنشینی**، پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، ش۲.

۳۰ـ مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۱ـ مصطفوی، حسن (۲۰۰۹)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز انتشارات آثار علامه مصطفوی.

۳۲ـ ملاصدرا (۱۴۱۵)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات پیدا، چاپ دوم.

۳۳ـ موسوی بجنوردی، سید محمدکاظم، (۱۳۶۷)، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.

۳۴ـ نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸)، **تفسیر آسان**، تهران: انتشارات اسلامیة، چاپ اول.

فصلنامه معارف قرآن و عترت
سال ۵، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۲۵ تا ۴۶

نقش امر به معروف در تقویت وفاق اجتماعی از منظر سیاق و تفسیر آیات مربوطه

فردوس میریان اندانی[۱]
محمدرضا ستوده‌نیا[۲]

چکیده

یکی از مشکلات جوامع اسلامی، وجود تعارض و تضاد در بین افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی است؛ در حالی که مسلمانان موظف به حفظ اتّحاد و انسجام جامعه خود در سایه عمل به احکام اسلام و آموزه‌های قرآن کریم هستند. یکی از احکام اسلام که در حفظ وفاق اجتماعی نقش مؤثری دارد، امر به معروف و نهی از منکر است. بنابراین از روش‌های مؤثر در حل تضادهای موجود و پیشگیری از تضادهای شدیدتر، آن است که مبانی نظری امر به معروف و نهی از منکر به‌طور صحیح و کامل معرفی گردد. تبیین این مبانی می‌تواند در اجرای صحیح شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر و در تقویت وفاق اجتماعی مؤثر باشد. در این تحقیق پس از گذری بر مفاهیم واژگان امر به معروف و نهی از منکر، ابتدا نگاهی اجمالی به گستره آیات امر به معروف در قرآن کریم انداخته و بعد از آن سیاق و تفسیر آیاتی که به‌صراحت به این موضوع پرداخته با محوریت آیات ۱۰۴ آل عمران و ۷۱ توبه، بررسی شده است. برخی از نتایج این تحقیق عبارت است از: امر به معروف، تنها به معنای فرمان به معروف (نیکی‌ها) نیست؛ بلکه امر به معروف به معنای علاقه به معروف، عمل به آن و تلاش برای محقّق‌شدن آن در جامعه به‌وسیله بهترین شیوه‌های ممکن است. امر به معروف با اتّحاد و وفاق اجتماعی تأثیر متقابل دارند و اجرای آن به روش‌های صحیح، برای سلامت و حفظ جامعه از تضاد، تفرقه و فروپاشی ضروری است.

واژگان کلیدی: امر به معروف، قرآن، تفسیر، سیاق، وفاق اجتماعی.

---

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان و استادیار دانشگاه آزاد اصفهان (خوراسگان).
fe.mirian@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(علیهم السلام)، دانشگاه اصفهان.
M.sotudeh@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۰

طرح مسأله

هدف اصلی از ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی، تدوین قانون الهی برای حل اختلاف‌های موجود در بین انسان‌هاست. با این وجود بسیاری از افراد و گروه‌ها در جوامع مختلف، در قانون الهی نیز اختلاف نموده و در حق خود و دیگران ظلم می‌کنند (البقره/۲۱۳).

این‌گونه اختلاف‌ها علل مختلفی دارد که علّت اصلی آن عدم شناخت صحیح و عدم درک ضرورت به کارگیری آموزه‌های دین است. از طرفی، شناخت و عمل به احکام دینی- اخلاقی وابسته به شناخت و اجرای امر به معروف است. زیرا چنانکه عموم مسلمانان در امر به معروف و نهی از منکر از خداوند و اولیای او پیروی نمایند، جامعه آنان بهترین جامعه انسانی خواهد بود: «کُنتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ...» (آل‌عمران/۱۱۰).

در بخشی از حدیث امام باقر (علیه السلام) آمده است: امر به معروف از واجبات بزرگی است که به وسیله آن، واجبات دیگر به‌پاداشته می‌شود و راه‌ها ایمن می‌گردد و کسب‌ها حلال می‌شود و رد مظالم می‌گردد و زمین آباد می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۵۶).

با وجود اهمیت و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در اجرای دیگر احکام الهی و نقش اساسی آن در اصلاح امور فردی و اجتماعی انسان، هنوز هم مسلمانان با مشکلات عدیده‌ای در اجرای این فریضه الهی مواجه هستند. برای دستیابی به شیوه‌های اجرای امر به معروف و نهی از منکر، تبیین صحیح مبانی نظری آن ضروری است. زیرا:

در برخی از نظریه‌های تفسیری مطالبی به چشم می‌خورد که بدون در نظر گرفتن نظریه‌های دیگر، بر محدود بودن امر به معروف به افراد خاص و یا روش‌های خاص، مانند فرمان به معروف، منجر می‌شود. در صورتی که اگر مفهوم امر به معروف، به درستی بیان شود، فرصت‌ها و زمینه‌های بیشتری را در اجرای این فریضه الهی فراهم می‌آورد.

این تحقیق به روش تفسیر موضوعی و با رویکرد اجتماعی است. در گرایش تفسیر اجتماعی، مفسر به پیام‌های اجتماعی قرآن می‌اندیشد و بر آن است که آموزه‌های اجتماعی

دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده مبارزه کند (مؤدب، ۱۳۹۲، ص۵۹). به این منظور مشکلات اجتماعی، از قبیل عدم وفاق بر ارزش‌ها، اختلاف و تضاد، وجود ناهنجاری و بزه‌کاری در بین نوجوانان، توجه شده و با عرضه آنها بر آیات، راه حل آنها از قرآن جستجو می‌شود. در بررسی‌های اولیه مشخص گردید علت بسیاری از معضلات اجتماعی و خانوادگی مسلمانان عدم شناخت صحیح از امر به معروف و عدم شناخت شیوه‌های صحیح اجرای آن است. برای دستیابی به این شناخت، گستره آیات امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم لحاظ شده و این موضوع، با محوریت آیه‌های ۱۰۴ سوره مبارکه آل‌عمران و آیه ۷۱ سوره مبارکه توبه بررسی شده است.

برای تبیین صحیح این آیات، ابتدا معنا و مفهوم واژه‌های «امر به معروف» و «نهی از منکر» بیان می‌شود.

۱ـ مفاهیم

برای تبیین مبانی نظری امر به معروف، ضروری است ابتدا معانی لغوی واژگان امر به معروف و نهی از منکر، و مفاهیم قرآنی آن، و مفهوم وفاق اجتماعی، واکاوی گردد.

۱ـ۱ مفهوم واژه أمر

برخی از واژه‌شناسان، دو معنای اصلی برای «أمر» بیان کرده‌اند؛ ۱- «امر» نقیض نهی که جمع آن اوامر است. ۲- «امر» به معنای شأن و حال و حادثه که جمع آن «أمور» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۸، ص۲۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۸۸).

گروهی دیگر تنها «طلب» را هسته مرکزی معنای «امر» می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۱، صص۱۴۲تا ۱۴۵) و معتقدند معانی دیگر امر مانند شأن، کثرت، مشورت و امارت، به همان معنای مرکزی یعنی طلب برمی‌گردد (واعظ‌زاده و دیگران، ۱۳۷۹، ج۳، صص۱۰۳ تا ۲۱۶).

تعدادی از معانی امر که در منابع لغت ذکر شده، معانی قرآنی این واژه است که با توجه

به سیاق آیات گزارش شده است. مانند دعوت، ترغیب و تشویق، اصلاح امور و تدبیر. (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۲۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۴، ص۲۷؛ مصطفی ابراهیم، ۱۴۱۰، ص۲۸؛ واعظ‌زاده و دیگران، ۱۳۷۹، ج۳، ص۱۳۵).

از مجموع معانی لغوی و معانی قرآنی «امر»، و کاربرد این واژه در قرآن، مشخص می‌شود واژه «امر» تنها به معنای طلب و درخواست نیست. در اصطلاحِ «امر به معروف» حتی اگر «امر» تنها به معنای طلب و درخواست باشد، نمی‌تواند فقط منحصر در فرمان و دستور دادن باشد. بلکه بنا بر سیاق آیات، جایگاه مخاطب و متکلم و موضوع مأمورٌبه، مفاهیم مختلفی از آن برداشت می‌شود. برای مثال، امر به معروف می‌تواند به معنای دعوت به معروف، تشویق و ترغیب به معروف و شیوع و ازدیاد آن در جامعه باشد.

معانی لغوی و قرآنی امر به همراه معانی معروف، نهی و منکر در جدول شماره یک نشان داده شده است.

۱ـ۲ مفهوم واژه معروف

واژه‌شناسان برای «عرف» که ریشه واژه «معروف» است، معانی متعددی آورده‌اند. معنای اصلی عرف شناخت است.

«عرف»، «معرفت»، «عرفان» و «معروف» به معانی شناخت، اطلاع، معرفت، آگاهی یافتن و علم نسبت به امور و اشیاء مختلف آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۲، ص۱۲۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۹، ص۲۳۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ص۹۸). معانی دیگری برای این واژه بیان شده که در شکل شماره ۱ نشان داده شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۲، صص۱۲۱و۱۲۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۹، صص۲۳۷ تا ۲۳۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۵، ص۹۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۱، ص۵۶۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ص۳۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۸، ص۹۷).

معانی قرآنی معروف در منابع لغت عبارتند از:

۱ـ **اطاعت خدا**: وَ صاحِبْهُما فِی الدُّنْیا مَعْرُوفاً (لقمان/۱۵۲)

۲ـ **معقول و مشروع**: وَ مَنْ کانَ فَقِیراً فَلْیَأْکُلْ بِالْمَعْرُوفِ (النّساء/۶)

۳ـ **نیکوکاری**: إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ (النّساء/۱۱۴)

۴ـ **میانه‌روی**: وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة/۲۴۱)

۵ـ **گفتار نیک و زیبا**: قولٌ مَعْرُوفٌ (البقرة/۲۶۳)

۶ـ **حسن معاشرت**: فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (الطلاق/۲) (طریحی، ۱۳۷۵، ج۵، صص۹۳ و۹۴؛ راغب اصفهانی،۱۴۱۲، ص۵۶۱).

از بررسی معانی لغوی معروف در لغت و قرآن کریم مشخص می‌شود علاوه بر واجبات و مستحبات شرعی که به مصادیق آن مشحص شده، شامل هرگونه احسان و نیکوکاری که انسان نسبت به همنوعان خود و با درنظرگرفتن ارزش‌ها و هنجارهای مفید اجتماعی (عرف) انجام دهد، جزء مصادیق معروف محسوب می‌شوند.

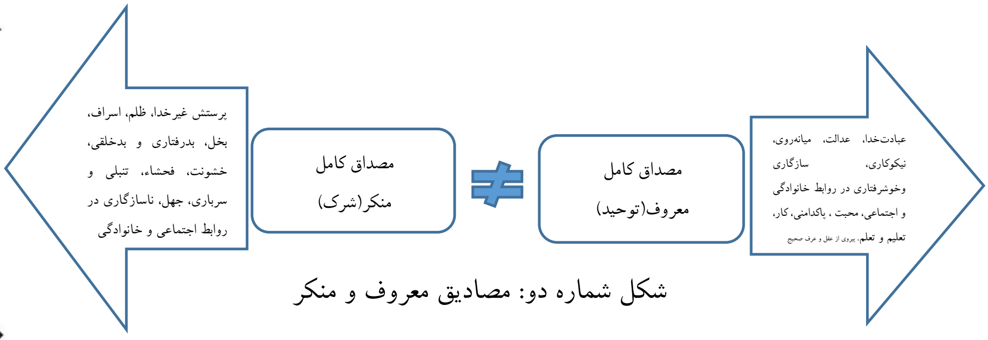
۱ـ۳ مفهوم‌شناسی واژگان نهی و منکر

مفاهیم واژگان «نهی» و «منکر» مانند واژگان «امر» و «معروف» از منابع لغت استنباط شده که به دلیل پرهیز از اطاله کلام به ذکر منابع اکتفا شده و در شکل شماره ۱ مشخص گریده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۴، ص۹۳و ج۵، ص۳۵۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۵، صص۲۴۵ تا ۲۴۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج۷، ص۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، صص۸۲۳ و۸۲۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۱، صص۴۲۴و ۴۲۵ و ج۳، صص۵۰۱ و۵۰۲؛ مصطفوی،۱۳۶۰، ج۱۲، صص ۲۴۰ و ۲۴۲).

از نظر واژه‌شناسی و کاربرد واژه منکر در قرآن کریم، مصادیق منکر عبارت است از آنچه برخلاف معروف باشد. برای مثال، شرک از مصادیق بارز منکر است که در مقابل توحید و یگانه‌پرستی قرار دارد. بنابراین گستره مصادیق معروف و منکر به اندازه‌ای است که می‌تواند ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی افراد را دربرگیرد. خلاصه‌ای از این مصادیق در شکل شماره ۲ نشان داده شده است.

امر		معروف		نهی		منکر	
معانی لغوی	معانی قرآنی	معانی لغوی	معانی قرآنی	معانی لغوی	معانی قرآنی	معانی لغوی	معانی قرآنی
طلب و در خواست	دعوت	شناخت	اطاعت خدا	بازداشتن	بازداشتن	جهل یا نشناختن	ناشناخته
شأن و حال: شامل همه کارها و سخنان	ترغیب و تشویق	متابعت و پی در پی	معقول و مشروع	عقل	عقل و اندیشه	زیرکی، حیله و نیرنگ	وحشتناک
مشورت و نظرخواهی	تدبیر أمور	بوی خوش	نیکوکاری	رساندن و متصل نمودن	توبیخ و عتاب الهی	سخت و دشوار	زشت و قبیح
کثرت، زیاد شدن و برکت	اصلاح أمور	آرامش و اطمینان	حسن معاشرت	کفایت کردن و دست برداشتن	پایان سخن و انتهای أمور	انکار کردن	تغییر
نشانه و وقت معین	ابداع پدید آوردن	اعتراف	گفتار نیک و زیبا	چاه یا مکان جمع شدن آب			
امیر و امارت	عذاب	صبر	میانه روی	هدف و انتهای چیزی			
	بزرگ	جود و بخشش		چاقی			

شکل شماره یک: معانی لغوی و قرآنی واژه‌های امر، معروف، نهی و منکر



شکل شماره دو: مصادیق معروف و منکر

۴ـ۱ مفهوم وفاق اجتماعی

واژه وفاق در زبان فارسی به معانی موافقت، سازگاری، همراهی کردن، یک‌دلی، یک‌جهتی، محبت، اتفاق، اتحاد و معاهده آمده است.

از وفاق ادریس بررفت از زمین بر آسمان

وز خلاف ابلیس در رفت از بهشت اندر سقر

(منوچهری) (دهخدا، واژه وفاق)

وفاق اجتماعی به عنوان یک ویژگی مثبت در جوامع بشری، به این معناست که مردم در معاشرت‌های انسانی، آیینی، دوستانه و خانوادگی با شیوه‌های ارتباطی دوستانه و مهربانانه رفتار نمایند؛ حتی الامکان از بروز خشونت و درگیری خودداری نموده و اختلاف‌ها و مشکلات اجتماعی خود را با روش‌های مسالمت‌آمیز و با معیار قانون حل و فصل نمایند. در متون اسلامی وفاق، همزیستی، تفاهم، زندگی مسالمت‌آمیز، حتی همبستگی و همدلی، به عنوان اصلی اساسی تلقی شده است (مرادی، ۱۳۷۹، ص۱۹۱). اسلام، نه تنها بر وفاق در جامعه اسلامی، بلکه بر مدارای مذهبی در میان پیروان ادیان، جوامع مذهبی، اقوام و ملل تأکید نموده و به درک متقابل و همکاری میان تمامی مردم استدلال می‌نماید (محقق داماد و پهلوان، ۱۳۹۴، ص۱۱۸). آیاتی از قرآن کریم مانند آیه ۱۰۳ آل‌عمران و ۱۰ حجرات بر وفاق در جامعه اسلامی تأکید نموده است. وفاق اجتماعی با امر به معروف و نهی از منکر ارتباط متقابل دارد. این موضوع با بررسی آیات امر به معروف و نهی از منکر تبیین می‌شود.

۲ـ گستره آیات امر به معروف و نهی از منکر

بسیاری از آیات قرآن کریم به‌طور مستقیم و غیرمستقیم با موضوع امر به معروف و نهی از منکر ارتباط دارد. درصد قابل توجهی از این آیات، اوامر و نواهی الهی است که با شیوه‌های مختلف صادر گردیده است. برخی با استفاده از افعال امر و صیغه‌های مختلف آن بیان شده، مانند: «واعبدوا الله، اقم الصلوة، و أمر بالعرف».

برخی از اوامر خداوند بدون کاربرد صیغه‌های امر مطرح گردیده، مانند: «وَ لِلَّه عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبیلاً وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمینَ» (آل‌عمران/۹۷) و آیه «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة/۱۸۳). در این آیات فرمان الهی در ارتباط با حج و روزه در قالب الفاظی به غیر از امر صادر گردیده است.

در گروه دیگری از آیات، واژه امر به کار رفته، ولی بجای واژه معروف، برخی از مصادیق معروف ذکر شده است. مانند: «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی (النّحل/۹۰) و «وَ مَا أُمِرُوا إِلاَّ لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ حُنَفاءَ وَ یُقیمُوا الصَّلاةَ وَ یُؤْتُوا الزَّکاةَ وَ ذلِکَ دینُ الْقَیِّمَة» (البینة/۵).

برخی دیگر از اوامر و نواهی الهی در قالب بیان خصوصیات پرهیزگاران، مؤمنان، رستگاران، نیکوکاران و مقربان آمده یا با بیان سرگذشت اقوام گذشته و معرفی الگوهای برتر انسانی ذکر شده است. مانند: آیات ابتدایی سوره مبارکه بقره، در این آیات خداوند آنچه را که می‌خواهد مسلمانان از لحاظ عقیده و عمل به آن ملتزم باشند، با بیان خصوصیات پرهیزگاران متذکر شده است: «ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقینَ، الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَ یُقیمُونَ الصَّلاةَ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ» (البقرة/۲ و ۳).

در آیاتی از قرآن کریم موضوع امر به معروف نهی از منکر، به‌طور صریح بیان شده است. مانند: آیات ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴ آل‌عمران، ۱۱۴ النّساء، ۱۵۷ و ۱۹۹ الاعراف، ۷۱ و ۱۱۲ التوبة، و ۴۱ الحج. در این آیات، واژه «امر» به همراه واژه‌های «عرف» یا «معروف» آمده است.

با در نظر گرفتن مصادیق معروف و منکر، و گستره آیات امر به معروف و نهی از منکر، مشخص می‌شود که این موضوع ابعاد مختلف زندگی مسلمانان را دربرمی‌گیرد و به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود؛

الف) وظایف اختصاصی

بخشی از امر به معروف و نهی از منکر وظیفه گروه‌های خاصی از مؤمنان است. مانند رهبران و مسئولان جامعه و افرادی که در نهادهای قانونی و دولتی مسئولیت اجرای قوانین را بر عهده دارند. به این‌گونه فعالیت‌ها در جامعه شناسی «نظارت رسمی» گفته می‌شود.

ب) وظایف عمومی

بخش دیگری از امر به معروف وظیفه همه اقشار مختلف جامعه است؛ یعنی بر هر فرد مکلف و مسلمان لازم است که در حد دانش و توان، و حدود اختیارات خود، در گسترش معروف و پیشگیری از منکر، در جامعه تلاش نماید. در این بخش مردم برای عمل به احکام دینی، اخلاقی در جامعه، خود را مسئول و موظف می‌دانند. به این موضوع در جامعه‌شناسی، «نظارت غیررسمی» یا «نظارت عمومی» گفته می‌شود.

این دو بخش از امر به معروف با توضیح و تفسیر آیات مربوط تبیین می‌گردد.

۳ـ آیه ۱۰۴ آل‌عمران (ارتباط امر به معروف با وفاق اجتماعی)

«وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل‌عمران/۱۰۴).

در توضیح سیاق و تفسیر این آیات می‌توان گفت: سوره آل‌عمران مدنی است و هدف کلی آن، دعوت مؤمنان به اتحاد و تشویق آنان به وحدت در مقابل دشمنان است. دعوت به صبر و استقامت در برابر دشمنانی که برای خاموش شدن نور خدا متّحد شده بودند. این

سوره در زمانی نازل شد که مسلمانان از یک طرف با فتنه‌جویی‌های یهود و نصارا در داخل جمعیت خود مواجه بودند و از طرف دیگر موظف بودند با مشرکان و حمله‌های آنان مقابله کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۳، صص۵ و۶).

از آیه ۱۰۰، خطاب به مؤمنان می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از گروهی از اهل کتاب پیروی کنید، شما را بعد از اینکه ایمان آوردید به حالت کفر بازمی‌گردانند. یعنی این آیات در مقام هشدار به مؤمنان و برحذر نمودن آنان است؛ از اینکه در عوض پیروی از پیامبر خدا، اعتصام به حبل الله و اتحاد و یکپارچگی، فریب دشمنان را بخورند و دچار تفرقه و نابودی شوند.

در آیه ۱۰۲ دوباره مؤمنان را مخاطب قرار داده و آنان را به حفظ تقوا و اسلام، تا هنگام مرگ، توصیه نموده است.

در آیه ۱۰۳ می‌فرماید: «و همگی به ریسمان خدا (به دین و کتاب و آورندگان وحی) چنگ زنید و پراکنده نشوید، و نعمت خدا را درباره خود به یاد آرید آن‌گاه که با هم دشمن بودید، پس میان دل‌های شما الفت افکند، پس به نعمت او برادر یکدیگر شدید. و شما بر لب گودالی از آتش بودید پس شما را از آن برهانید. خداوند این چنین نشانه‌های (توحید و قدرت و حکمت) خود را برای شما روشن می‌کند شاید هدایت یابید».

در آیه ۱۰۴، به‌صراحت امر می‌کند که شما باید جامعه‌ای باشید که مردم را به خوبی‌ها دعوت می‌نمایند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند که در این صورت آنها رستگارند.

سپس در آیه ۱۰۵ می‌فرماید: و مانند کسانی (از یهود و نصارا) مباشید که پراکنده شدند و پس از آنکه دلایل روشن به آنها رسید، اختلاف نمودند، و آنها را عذابی بزرگ است.

بنابراین در بین آیات این سوره، آیه‌های امر به معروف و نهی از منکر در سیاق آیاتی قرار گرفته که بیانگر اوضاع اجتماعی جامعه مسلمان در ابتدای شکل‌گیری آن در مدینه است. جامعه‌ای که پیوسته با فتنه‌گری‌های یهود و نصارای در بین جمعیت خود و همچنین با کارشکنی‌ها و دشمنی‌های مشرکان مواجه بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۳، صص۳۷۸ تا۳۸۳).

این آیات بیانگر ضرورت امر به معروف در انسجام جامعه و وفاق اجتماعی برای حل مشکلات داخلی و مواجهه با مخالفان و دشمنان است. مسأله‌ای که اکنون جامعه اسلامی برای حفظ هویت و بقای خود در جهان به شدت نیازمند آن است.

موضوعی که در تفسیر «وَ لتَکُن مِنکُم» مورد بحث قرار گرفته، آن است که آیا حرف «من» در اینجا تبعیضیه است یا بیانیه؟ و بر اساس این دو نظر، آیا امر به معروف واجب کفایی است و بر گروه خاصی واجب است یا واجب عینی است و بر همه افراد مکلف واجب است؟ در تفسیر تبیان و مجمع‌البیان آمده اکثر مفسران «من» را تبعیضیه گرفته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج۲، ص۵۴۸؛ طبرسی،۱۳۷۲، ج۲، ص۸۰۶). علامه طباطبایی معتقد است این مبحث سودی ندارد زیرا «مِن» چه برای تبعیض باشد و چه برای بیان، اگر عده‌ای امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهند، از عهده دیگران ساقط است. به همین دلیل و با توجه به ظاهر خطاب در آیه، قول اول که «من» برای تبعیض است را ترجیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۳۷۳). برخی از روایات وارد شده ذیل تفسیر آیه نیز بر تأیید این نظریه دلالت دارند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج۲، ص۶۲).

فخر رازی بر این باور است که به دو دلیل «مِن» برای تبعیض نیست؛ اول به دلیل آیه «کُنتُم خَیرَ اُمَّةٍ أخرِجَت لِلنّاسِ تَأمُرُونَ بِالمَعروف ...» (آل‌عمران/۱۱۰) که بیانگر وجوب عمومی امر به معروف است، دوم اینکه امر به معروف بر همه مکلفان واجب است که با دست یا زبان و یا قلب آن را انجام دهند و رفع ضرر بر همه واجب است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج۸، ص۳۱۴).

تفسیر تسنیم با ذکر دلایلی امر به معروف و نهی از منکر را واجب عینی دانسته (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱۵، صص۲۶۰ تا ۲۶۲) و در عین حال در همان کتاب در صفحه ۲۶۷ تحت عنوان «وظیفه همگانی برای بهداشت و درمان جامعه» مطلبی مطرح نموده که از مفهوم آن استفاده می‌شود، برخی از مراحل امر به معروف، واجب عینی و برخی از آن واجب کفایی است: «بعضی از مراحل امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است؛ نه کفایی، مانند

انزجار قلبی و تنفر طبعی از تمرّد از اطاعت و مبادرت به معصیت. هرگز نمی‌توان گفت: چون عده‌ای از ترک معروف و فعل منکر ناخرسندند، از ناخرسندی دیگران کفایت می‌کند».

همچنین در این تفسیر، تحت عنوان «بارزترین مصداق آیه» آمده: «امر به معروف و نهی از منکر از واجب‌های رسمی و عمومی است و همه افرادِ مکلف، به آن مأمورند؛ هرچند وجوب آن کفایی باشد و هیچ اختصاصی به امام ندارد؛ زیرا اصل وجوب آن مشروط به عدالت نیست؛ چه رسد به اینکه مشروط به عصمت باشد. البته همان‌طور که کامل‌ترین مصداق سایر احکام فقهی معصومان ﷺ هستند، در این مورد نیز مصداق کامل آمر به معروف و ناهی از منکر، همان ذوات قدسی‌اند که به همه شرایط واقف و خود پیش از دیگران عامل هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱۵، صص۲۸۶ و۲۸۷).

همچنین در صفحه بعد تحت عنوان «کیفیت وجوب امر به معروف و نهی از منکر» آورده: «جریان امر به معروف غیر از ارشاد جاهل و تنبیه غافل و تذکره ناسی و مانند آن است و چون صِبغه فرمان دارد، باید گذشته از جهت علم، از موضع قدرت باشد. اجتماع همه این شرایط علمی و اقتداری آسان نیست، بنابراین بر گروه خاصی واجب است؛ نه بر همگان، چنانکه قبلاً بیان شد (مانند صفحه۲۵۴) و برخی از روایات یاد شده ناظر به آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱۵، صص۲۸۸ و ۲۸۹).

از تفاسیر مذکور به خصوص از تسنیم استفاده می‌شود که تفسیر آیه ۱۰۴ آل‌عمران تکلیف مخاطبان خود را در مورد وظایف آنان در قبال امر به معروف و نهی از منکر به خوبی روشن ننموده است؛ زیرا همانگونه که بیان شد حتی در یک تفسیر، یک بار امر به معروف را وظیفه همگانی برشمرده و بار دیگر وظیفه اختصاصی. ولی با تدبر در این آیه و آیات دیگر امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم و روایات مرتبط می‌توان نتیجه گرفت که امر به معروف و نهی از منکر به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ یک بخش آن که مربوط به رهبران جامعه و دستگاه‌های اجرایی، قانونی و قضایی جامعه است، از وظایف اختصاصی مؤمنان است. زیرا طبیعی است که در هر جامعه اجرای قانون و مجازات مجرمان به عهده متصدیان

آن است و اگر همه افراد بخواهند در نظارت‌های رسمی مشارکت داشته باشند، هرج و مرج و بی‌نظمی به وجود می‌آید. با این وجود در این بخش نیز به طور کلی وظیفه از عهده مکلفان ساقط نمی‌شود؛ زیرا برای حفظ سلامت جامعه و اتحاد، لازم است مردم از نیروهای انتظامی، مسئولان اجرایی و مأموران قانون حمایت کنند و مراقب عدل و انصاف و اجرای معروف در جامعه باشند. این مفهومی است که با ظاهر و سیاق آیه سازگار است.

بخش دوم امر به معروف و نهی از منکر، از وظایف عمومی مؤمنان است که در تفسیر آیه ۷۱ سوره توبه مشخص می‌شود.

۴ـ آیه ۷۱ التوبة (ارتباط امر به معروف با روابط دوستانه و مسئولانه مؤمنان)

«الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (التوبة/۷۱).

آیه‌های ۶۷ تا ۷۱ سوره مبارکه توبه دو گروه از مردم یعنی منافقان و مؤمنان را نسبت به موضوع امر به معروف و نهی از منکر در مقابل یکدیگر قرار داده است.

در سوره مبارکه توبه اهداف متعددی دنبال شده و به همین جهت موضوعات متعدد مطرح گردیده است. با این حال، در بیشتر آیات این سوره، از مسائل مربوط به مبارزه با مشرکان و اهل کتاب، و شرح حال منافقان سخن به میان آمده است. آیه مورد نظر در سیاق آیاتی قرار گرفته که مربوط به منافقان و توطئه آنها برای قتل پیامبر ﷺ در راه تبوک است. این آیات به ذکر خصوصیات منافقان و زشتی‌ها و جرائم آنان می‌پردازد. در آیه ۷۱ برخی از صفات مؤمنان را که در مقابل صفات منافقان است به صراحت بیان فرموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۹، صص۳۲۵ و ۳۲۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج۱۱، ص۱۵۲).

کارهای منافقان درست بر عکس امر به معروف و نهی از منکر است؛ یعنی آنها یکدیگر را به کارهای ناپسند و زشت امر می‌کنند و از کارهای خوب و پسندیده باز می‌دارند و دستانشان را می‌بندند (کنایه از بخل). در آیه ۶۹، منافقان را با گروه‌هایی که قبل از آنان

زندگی می‌کردند و چنین رفتارهایی داشتند، مقایسه نموده است. هر چند منافقان از مواهب الهی در دنیا برخوردار شوند، به دلیل آنکه یکدیگر را به کارهای زشت امر می‌کنند و از کارهای نیک باز می‌دارند، بهره‌ای از کارهای خود در دنیا و آخرت نمی‌برند و آنها در حقیقت زیانکارند. در آیه ۷۰، اقوامی را مثال می‌زند که شهرهای آنان در اثر همین گناهان و ظلمی که به خود روا داشتند زیرورو شد و جامعه آنها به کلی نابود گردید.

در مقابل، مردان و زنان مؤمن یکدیگر را دوست دارند و نسبت به یکدیگر احساس مسئولیت می‌کنند؛ به‌طوری که سرنوشت برادران و خواهران ایمانی، و سرنوشت جامعه برایشان اهمیت دارد. از این رو، یکدیگر را به نیکی‌ها امر می‌کنند و از منکرات باز می‌دارند. در این صورت، ضروری است که مؤمنان تلاش نمایند امر به معروف را به روش‌هایی انجام دهند که تقویت کننده حس برادری و دوستی آنان باشد؛ نه اینکه حس جدایی، تفرقه و تضاد را در بین آنان ایجاد نماید.

واژه «اولیاء» در تفسیر این آیه نقش کلیدی دارد؛ زیرا خصوصیت مؤمنان را در ارتباط با امر به معروف و نهی از منکر بیان می‌نماید. به طور کلی دو مفهوم از این واژه استنباط شده است؛

الف) دوست و همیار: مفهوم اول اینکه مؤمنان با یکدیگر ارتباط نزدیک، دوستانه و مسئولانه دارند، یعنی آنها یار و کمک‌کار همدیگرند، و هر یک از آنها خود را ملزم به یاری و دوستی رفیق خود می‌داند (طبرسی،۱۳۶۰، ج۱۱، ص۱۵۲). آیه کریمه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات/۱۰) و احادیث بسیاری که در تفسیر آن وارد شده، مؤید این معناست. مانند احادیثی که در اصول کافی در ارتباط با حقوق برادران ایمانی، توجه به نیازها، مهربانی، حسن معاشرت (دیدار، سلام، مصافحه و معانقه)، خیرخواهی، یاری‌رسانی، شادنمودن مؤمنان و آشتی‌دادن بین آنان وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، صص۱۶۹ تا ۲۱۱).

ب) سرپرست: مفهوم دوم اینکه، مردان و زنان مؤمن، با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند و هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که

همه افراد جامعه بر یکدیگر ولایت دارند و به خود اجازه می‌دهند هر یک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۹، ص۳۳۸).

از تفسیر تسنیم ذیل این آیه استفاده می‌شود که «ولاء» در این آیه، به هر دو مفهوم سرپرست و دوست آمده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج۳۴، صص۵۰۰ تا ۵۰۲).

به هر حال «ولیّ» در آیه مورد بحث، به هر کدام از معانی فوق که باشد (دوست و همیار، سرپرست و مدیر)، بیانگر نوعی پیوستگی و اتّحاد در بین مؤمنان است که وظایفی را برعهده آنان می‌گذارد و جامع‌ترین آن وظایف، امر به معروف و نهی از منکر است. مردان و زنان مؤمن آن‌قدر یکدیگر را دوست دارند و نسبت به یکدیگر احساس مسئولیت می‌کنند که دوست دارند همان‌گونه که خود به معروف عمل می‌کنند، دیگران نیز بدان عمل کنند، و همان‌گونه که خود از منکرات دوری می‌گزینند، برادران و خواهران ایمانی خود نیز از آن دوری گزینند.

این بخش از امر به معروف، مانند نظارت اجتماعی (نظارت عمومی) در جامعه‌شناسی وظیفه همه افراد جامعه اسلامی است. این مفهوم با وجوب عینی بودن امر به معروف در مراحل مختلف آن سازگار است؛ ولی با تعریف‌هایی که امر به معروف را منحصر در فرمان دادن می‌نماید، سازگار نیست؛ زیرا نظارت عمومی زمانی می‌تواند نقش خود را در جامعه به خوبی ایفا نماید که همراه با دوستی، همیاری و همدلی باشد و در این بخش از امر به معروف، فرمان دادن کمتر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و مؤثر واقع شود، بلکه روش‌های دیگر مانند تشویق، نصیحت و توصیه مناسب‌تر است. از این جهت، در بخش بعدی ضمن بررسی دسته دیگری از آیات قرآن کریم، روش‌های امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌شود.

۴ـ۲ شیوه‌های مختلف امر به معروف و نهی از منکر

از سیاق و تفسیر آیاتی از قرآن کریم استفاده می‌شود، علاوه بر فرمان دادن که از معنای «امر به معروف» به ذهن متبادر می‌شود، موعظه، ارشاد و راهنمایی و توصیه، نیز از معانی امر به

معروف و از روش‌های اجرای آن محسوب می‌شود. مانند آیه «وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً» (الأعراف/۱۶۴).

این آیات در مورد قوم حضرت موسی﷤ نازل شده که گروهی از آنان از دستورات خداوند سرپیچی کردند. گروه دیگر گنهکاران را نصیحت کردند و گروه سوم با اینکه خود نافرمانی نکردند، اما در برابر گناه ساکت بودند و به آنهایی که نهی از منکر می‌کردند می‌گفتند چرا گروهی را که خداوند آنها را هلاک خواهد کرد موعظه می‌کنید؟ به طور خلاصه، سیاق و تفسیر این آیات و احادیثی که در ذیل آن آمده، بیانگر آن است که موعظه‌ای که در مسیر اجرای احکام الهی و دوری از گناه و نافرمانی باشد، همان امر به معروف و نهی از منکر است که ترک آن موجب تفرقه و هلاکت جامعه می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۳۴؛ قمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۲۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۳۸۴).

از مفهوم آیه‌های ۵۸ سوره نساء، «نِعِمّا يَعِظُكُم بِهِ»، آیه ۹۰ سوره نحل، و ۱۳ سوره لقمان نیز چنین استنباط می‌شود که موعظه همان امر به معروف و نهی از منکر است و یا امر به معروف و نهی از منکر به روش موعظه انجام می‌شود (اندلسی، ۱۴۲۰، ج۳، ص۶۸۵؛ رازی، ۱۴۲۰، ج۱۰، ص۱۱۱ و ج۲۰، ص۲۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۹۹).

سفارش به حق و صبر، و ارشاد و راهنمایی به‌سوی آنچه سزاوار است نیز از روش‌های امر به معروف است. این مفهوم از آیات زیر استفاده می‌شود:

«و تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ» (العصر/۳)، در مورد عمومیت وجوب امر به معروف و نهی از منکر استدلال شده است به سوره مبارکه العصر و ضمن آن آمده است: «تواصیّ» همان امر و نهی است (واعظزاده و دیگران، ۱۳۷۹، ج۳، ص۱۸۵). فخر رازی نیز ضمن تفسیر آیه ۱۱۴ از سوره مبارکه آل‌عمران «ارشاد و راهنمایی به‌سوی آنچه سزاوار است» را همان امر به معروف دانسته و «بازداری از آنچه ناشایسته است» را نهی از منکر می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج۲۰، ص۱۸۶).

در تفسیر تسنیم که تصریح می‌کند: امر به معروف یعنی فرمان دادن به مسلمانان برای

انجام وظایف دینی، در مورد سوره والعصر می‌نویسد: سوره والعصر می‌فهماند که تارک امر به معروف و نهی از منکر اهل خسارت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱۵، صص۲۶۲ و ۲۶۳). با این بیان، سفارش به حق و سفارش به صبر نیز امر به معروف است.

در این تفسیر بار دیگر در تعریف کامل‌تر امر به معروف می‌گوید: «جوهر امر به معروف که در آن جدی بودن مطرح است، با تعلیم، تذکر، نصیحت و ارشاد و حتی دعوت به خیر تفاوت دارد».

با این وجود در صفحات دیگر می‌نویسد: «دعوت به خیر جامع امر به معروف و نهی از منکر و از احکام بین‌المللی اسلام است». «دعوت غیر مسلمانان به پذیرش اسلام و ترک آداب و سنن غیراسلامی می‌تواند مصداق امر به معروف و نهی از منکر باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱۵، صص۲۶۲ تا ۲۶۵). در این صورت دعوت به خیر می‌تواند همان امر به معروف باشد. بنابراین تعریف مذکور از امر به معروف، اجرای این فریضه را محدود به فرمان دادن نموده که تنها مربوط به بخش خاص و کوچکی از امر به معروف می‌شود؛ ولی در نگاه وسیع‌تر چنانکه امر به معروف بخواهد در مسیر اهداف و مصالح اجتماعی در بخش‌های مختلف آن اجرا شود، لازم است ابعاد مختلف آن بیشتر مد نظر قرار گیرد.

در متون فقهی نیز به روش‌های مختلفِ امر به معروف و نهی از منکر تصریح شده است؛ طبق فتوای شهید ثانی‌ﷺ و نظرات دیگر مراجع، موعظه و زبان نرم جزء روش‌های امر به معروف محسوب می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۷۳، ص۲۲۵؛ موسوی خمینی، ج۱، ص۴۰۹ به بعد). از دیگر فتواهایی که در ارتباط با امر به معروف صادر شده، این است که با عدم احتمال تأثیر، وجوب آن از عهده مکلف ساقط نمی‌شود؛ بلکه واجب است در پی روش‌های مؤثر در اجرای آن باشد (نوری، ۱۳۶۷، ص۳۱۰).

با توجه به موارد فوق، امر به معروف به معنای «علاقه به معروف و تلاش برای محقّق شدن آن در جامعه به وسیله بهترین شیوه‌های ممکن است؛ و نهی از منکر به معنای مخالفت و بیزاری از منکر، و تلاش برای پیشگیری و رفع منکرات در جامعه به وسیله بهترین شیوه‌های ممکن است».

چنانکه در مصادیق معروف ملاحظه شد، محبت به مردم، نیکوکاری، خوش‌زبانی و علم‌آموزی همه از مصادیق معروف هستند. بدیهی است، زمانی که مردم بخواهند یکدیگر را به این گونه امور توصیه نمایند، با لحن آمرانه نمی‌توانند این کار را انجام دهند. گویا شخصی به شخص دیگر بگوید: «من به تو دستور می‌دهم با مردم مهربان باشی!» یا بگوید: «نیکوکار باش»! بلکه اگر کسی بخواهد مهربانی را توصیه و ترویج نماید، باید ضمن بروز رفتارهای مهربانانه، در مرحله زبانی، لحن او مهربانانه باشد نه آمرانه؛ علاوه بر این، در جامعه‌ای که افراد و گروه‌های آن در سایه برادری، وفاق و اتحاد زندگی کنند، بیشتر ارتباط‌های کلامی آنان از جمله امر به معروف و نهی از منکر، خیرخواهانه و نصیحت‌گونه است.

زمانی جامعه اسلامی می‌تواند مصادیق معروف را در بین اعضای خود گسترش دهد و از منکرات (حتی‌الامکان) به دور باشد که در آن جامعه احساس برادری و همبستگی و صمیمیت وجود داشته باشد. در این صورت افراد جامعه، توصیه‌ها، نصیحت‌ها، انتقادها و حتی امر و نهی همدیگر را پذیرا هستند. از طرفی، امر به معروف و نهی از منکر در راستای اجرای احکام الهی شرایط یکرنگی و یکدلی در جامعه را بیش از پیش فراهم می‌آورد؛ و اتّحاد، انسجام و وفاق اجتماعی را تثبیت می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه گیری

در تعدادی از آیات قرآن کریم موضوع امر به معروف و نهی از منکر با عبارت‌هایی مانند موعظه و تواصی (عبارت‌هایی غیر از امر و نهی) مطرح شده است. از معانی لغوی واژگان امر، نهی، معروف و منکر و از تفسیر و سیاق آیات مربوط در قرآن کریم، معلوم گردید علاوه بر فرمان دادن که یکی از شیوه‌های امر به معروف است، موعظه، تعلیم، ارشاد، سفارش و دعوت به حق، ترغیب و تشویق نیز جزء شیوه‌های مختلف امر به معروف هستند.

امر به معروف به معنای موافقت، علاقه و عمل به معروف و تلاش برای محقق شدن آن در جامعه به وسیله بهترین شیوه‌های ممکن است؛ و نهی از منکر به معنای مخالفت، بیزاری و پرهیز از منکر، و تلاش برای پیشگیری و رفع آن در جامعه به وسیله بهترین شیوه‌های ممکن است.

بدیهی است رعایت شرایط و اصول اجرای امر به معروف و در نظر گرفتن مراتب آن، موقعیت‌هایِ اجتماعیِ آمر و ناهی و توانایی‌های علمی و عملی او، در انتخاب روش‌های مختلف، ضروری است. تبیین و ترویج این دیدگاه‌ها در ابعاد نظری، می‌تواند در کاربردی شدن امر به معروف و نهی از منکر، در ابعاد عملی و در گسترش معروف و پیشگیری از منکر در جامعه کمک شایانی بنماید.

از تفسیر و سیاق آیات قرآن کریم استنباط می‌شود امر به معروف و نهی از منکر، برای حفظ جامعه از تفرقه و فروپاشی، و پیشبرد اهداف و مصالح مسلمانان ضروری است. بخشی از امر به معروف و نهی از منکر شامل نظارت‌های رسمی است و وظیفه افراد خاصی از جامعه مانند مبلغان دین، نیروهای انتظامی و پلیس است. و بخش دیگر آن که شامل نظارت‌های غیررسمی است، وظیفه همه اقشار و نهادهای مختلف جامعه است. امر به معروف و نهی از منکر با اتحاد و انسجام اجتماعی ارتباط متقابل دارند. اجرای امر به معروف و نهی از منکر به شیوه‌های صحیح، همراه با محبت، دوستی، همدلی و همیاری در جامعه، تقویت و حفظ وفاق اجتماعی و اصلاح امور جامعه را به همراه دارد.

منابع و مآخذ

۱- قرآن کریم.

۲- آلوسی، سیدمحمود (۱۴۱۵)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۳- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.

۴- الجبلی العاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۳۷۳)، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ هشتم.

۵- اندلسی، ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، **البحرالمحیط فی التفسیر**، محقق: محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر.

۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، جلد پانزدهم، تحقیق و تنظیم: عبدالکریم عابدینی، قم: بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، چاپ چهارم.

۷ـ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، جلد سی و چهارم، تحقیق و تنظیم: روح الله رزقی، قم: بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء.

۸- جوادی، حسین (۱۳۹۵)، **امر به معروف و نهی از منکر حقوق و حریم خصوصی شهروندان با تأکید بر آیات و روایات**، دوماهنامه علمی، تخصصی حقوق (احقاق حق)، شماره اول، صص۲۳تا۳۳.

۹- دشتی، محمد (۱۳۸۴)، **ترجمه نهج البلاغه علی علیه‌السلام**، قم: انتشارات الهادی، چاپ ششم.

۱۰- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۷)، **فرهنگ دهخدا**، تهران: سیروس، چاپ اول.

۱۱- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۲- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، **المفردات فی غریب القرآن**، چاپ اول، دمشق: دارالعلم، بیروت: الدارالشامیه.

۱۳- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.

۱۴- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیرالقرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۱۵- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.

۱۶- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۱۷- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، **تفسیر عیاشی**، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، چاپ اول.

۱۸- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۳)، **کتاب العین**، قم: انتشارات اسوه، چاپ دوم.

۱۹- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، **تفسیرالقمی**، محقق: طبیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.

۲۰- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۲۱- مؤدب، سیدرضا و مجتبی روحانی زاده (۱۳۹۲)، **مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم**، دو فصلنامه علمی ترویجی قرآن و علم، سال هفتم، شماره۱۲، صص۵۷ تا ۷۸.

۲۲- مرادی، محمد (۱۳۷۹)، **قرآن، انسان، وفاق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۳- مصطفی، ابراهیم، احمد حسن الزیات، حامد عبدالقادر، محمد النجار (۱۴۱۰)، **المعجم الوسیط**، ترکیه: مؤسسه فرهنگی دارالدعوة استانبول.

۲۴- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

۲۵- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، **امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خمینی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.

۲۶- نوری، حسین (۱۳۶۷)، **امر به معروف و نهی از منکر**، ترجمه محمدمحمدی اشتهاردی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۲۷- واعظ زاده خراسانی، محمد و دیگران (۱۳۷۹)، **المعجم فی فقه اللغة القرآن و سرّ بلاغته**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.

28-Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Mansour Pahlevan, 1394, **Religious Tolerance & Universal Brotherhood,** Pajuhesh-ha-ye Quran va Hadis, Vol. 48, No.1, Spring & Summer.

فصلنامه معارف قرآن و عترت
سال ۵، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۴۷ تا ۷۰

سبّ و لعن از دیدگاه اهل بیت‌علیهم‌السلام و تأثیر آن در تقریب مذاهب

زهرا صدیقین[1]

فریبا فهامی[2]

چکیده

سبّ و لعن از مصادیق تبری و از مواردیست که مستمسک برخی، در جهت ابراز بغض و کینه خود نسبت به شخص یا جریانات مخالف قرار گرفته است. به این مقوله می‌توان از جهات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی و حتی جنبه‌های روانی و تبلیغی نیز پرداخت. از آنجا که آیات قرآن و سیره بزرگان دین همواره در راستای وحدت مسلمانان و جلوگیری از تفرقه بین آنها بوده، لعن و نحوه تبرّی که از عوامل اختلاف میان مسلمانان محسوب می‌شود و تأثیرات اجتماعی فراوانی دارد، قابل تأمل و بررسی است. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای-اسنادی به جمع‌آوری روایات و تحلیلی کوتاه پیرامون هر کدام و بیان دیدگاه‌هایی در مورد سبّ و لعن پرداخته است. نتیجه پژوهش حاکی از آن است که در اصل تبرّی در سیره اهل بیت‌علیهم‌السلام اختلاف نظری نیست و آنچه مورد اختلاف است، کیفیت ابراز آن با توجه به مقتضیات و مصالح زمان است که می‌تواند در برهه‌های مختلف، در تقریب مذاهب مؤثر واقع شود.

واژگان کلیدی: سبّ، لعن، تبرّی، تقریب مذاهب.

---

۱) دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان(نویسنده مسئول) z.sedighin1@gmail.com

۲) دانش‌آموخته دکتری مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم f.fahamy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۷

مقدمه

حب و بغض دو نیروی بزرگ در وجود انسان است که منشأ ثمرات فراوانی برای فرد و جامعه است و در اسلام بر آن تأکید شده است؛ تا جایی که پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند: «هل الایمان الا الحب و البغض» (الکافی، ۱۴۲۹، ج۲، ص۱۲۴).

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت بشری که مسائل مورد نیاز بشر در جهت هدایت را بیان فرموده، رفتار و کردار بشر و ارتباط انسان‌ها براساس معیار صحیح با یکدیگر را به عنوان یکی از فرمان‌های اصلی، تبیین نموده است. از جمله، تولی و تبری از اصول ثابت و دائمی دین مبین اسلام بوده و از آموزه‌های شاخص در روابط مسلمانان با یکدیگر است. این اصل اگر در سیاست اجتماعی به کار گرفته شود، می‌تواند بسیاری از مسائل درونی مسلمانان در جامعه اسلامی و همچنین روابط با دیگر حکومت‌ها را متناسب با آرمان‌های اسلامی سامان داده و بسیاری از گرفتاری‌های کنونی آنها را اصلاح کند.

تولی اعلان بشارت به مردم است؛ تا بدانند الگوهای کامل و خوبی برای پیروی وجود دارد که به واسطه آنان به حق و حقیقت و لقای الهی دست می‌یابند. تبری نیز اعلان خطر برای مردم است تا مراقب دشمنان دین بوده و به واسطه آنان از مسیر مستقیم منحرف نشوند. تبری که به معنای بیزاری جستن از دشمنان و منکران دین و دوری گزیدن از آنهاست، و در بسیاری از آیات (همچون توبه/۱؛ یونس/۴) مطرح شده، دارای سه مرحله قلبی، زبانی و عملی بوده و مرحله قلبی، اصلی‌ترین بُعد آن است (الکافی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۳۲۸).

رابطه تبری در قلب و عمل مانند رابطه ایمان و عمل صالح است؛ این دو بدون هم سودی نداشته و مرحله عملی، نتیجه و ثمره مرحله قلبی و لسانی است که در رفتار و اعمال انسان ظهور و بروز پیدا کرده و شخص با دوری از انحرافات رفتاری دشمنان، به اعمال صالح دست پیدا می‌کند (مسائلی، ۱۳۹۶، ص۲۵).

مرحله لسانی تبری که ارتباط مستقیم با موضوع پژوهش حاضر دارد، به این معناست که مؤمنان در گفتار و به شکل زبانی از دشمنان خدا و اهل بیتﷺ تبری جویند. آنچه از

مصداق تبری زبانی به ذهن متبادر می‌شود، همان چیزی است که پس از گذشت سالیان دراز در میان اذهان شیعیان، به عنوان یکی از مناسک و آداب دینی معرفی شده و آن، سبّ و لعن است و یکی از شیوه‌های ابراز بیزاری از دشمنان اهل بیتﷺ محسوب می‌گردد. البته در کیفیت بیان آن تفاوت دیدگاه وجود دارد و در پژوهش حاضر بررسی می‌شود.

تقریب میان مذاهب مختلف اسلامی و ضرورت پایبندی به اصول و مبانی آن نیز از مصالح امت و از بدیهیات دین و مورد سفارش امامان بوده و اساس و پایه آن به سال‌های اولیه پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ بازمی‌گردد.

از آنجا که اندیشه سبّ و لعن و روش آن، از جمله مباحث اصلی و اثرگذار بر مسئله تقریب مذاهب به شمار می‌آید، تأثیر متقابل این دو بر یکدیگر واکاوی می‌گردد.

درباره سبّ و لعن، پژوهش‌های گوناگونی از جمله سبّ و لعن در قرآن و روایات انجام شده که در آن، مفهوم و جایگاه سبّ و لعن و روش آن با توجه به آیات و روایات بررسی شده است، لیکن از نظر تأثیر آن بر تقریب مذاهب که محور اصلی و وجه تمایز پژوهش حاضر است، بررسی نشده است.

۱ـ مفهوم شناسی

۱ـ۱ سبّ

۱-۱-۱ سبّ در لغت

سبّ به معنی دشنام دادن است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج۲، ص۳۲۰). سبّ دشنام دردآور است (راغب اصفهانی،۱۴۱۲، ص۳۱). سبّ سخن زشتی است که در آن قذف نباشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱، ص۴۵۷).

۱-۱-۲ سبّ در اصطلاح

واژه‌ای که مخاطب از شنیدن آن کراهت داشته و خشمگین شود (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج۳، ص۶۳). سبّ نزد فقها عبارت است از توصیف به قصد اهانت یا چیزی که در آن نقص و

عیبجویی باشد (مشکینی، ۱۳۹۲، ص۳۰۹). سبّ، نسبّت دادن آنچه موجب نقص می‌شود، مانند: فرومایه و ناقص (کرکی، ۱۴۱۴، ج۴، ص۲۷). سبّ بیان کننده نقصی در فرد است که موجب اهانت به او می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶، ج۶، ص۹۸).

۱ـ۲ لعن

۱-۲-۱ لعن در لغت

لعن، طرد و دور ساختن با ناراحتی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۷۴۲). لعن، دورسازی و طرد کردن است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج۳، ص۶۳).

۱-۲-۲ لعن در اصطلاح

لعن از جانب خدا دور ساختن بنده با سخط است و در انسان دعا کردن برای گرفتار سخط الهی شدن است (جرجانی، ۱۴۰۵، ص۲۴۷). همچنین در مجمع‌البحرین آمده: وقتی مردی از عرب تمرد می‌کرد، او را از جمع دور و طرد می‌ساختند و از آن به لعن تعبیر می‌کردند (طریحی، ۱۴۱۶، ج۶، ص۳۰۹).

۱ـ۳ تبری

۱-۳-۱ تبری در لغت

تبری مصدر باب «تفعّل» از ماده (ب، ر، ی) به معنای دوری و جدا شدن از چیزی است که از مجاورت آن کراهت وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۱۲۱). تبری، بهبودی از عیب و دوری جستن از چیزی است (فیومی، بی‌تا، ج۲، صص۶۷۲-۶۷۳).

۱-۳-۲ تبری در اصطلاح

تبری در دشمنی با دشمنان خدا، انبیاء و اولیاء الهی استعمال می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج۱۰، ص۱۳۰). تبری این است که انسان، بغض و کینه دشمنان خدا، پیامبران، معصومان و جانشینان به حق آنان را به دل بگیرد (شکوری،۱۳۷۷، ص۴۲۹).

۱ـ۴ تقریب مذاهب

تقریب مذاهب اسلامی، اشاره به اندیشه‌ای دارد که در پی نزدیک کردن و زدودن عوامل اختلاف برانگیز میان پیروان مذاهب اسلامی به ویژه شیعیان و اهل سنت است.

۲ـ تفاوت سبّ و لعن

دو واژه سبّ و لعن به‌ظاهر مترادف هستند، اما با دقت در معنای لغوی و کاربرد آنها در آیات و روایات، مشخص می‌گردد دارای مفهوم متفاوتی هستند و تفکیک نشدن مفهوم آنها باعث ایجاد شبهه‌های گوناگون و اتهام‌های فراوان در بین پیروان مذاهب اسلامی شده است. بنابراین لازم است مفهوم این دو واژه به‌درستی تبیین گردد تا مسلمانان بدانند جایی که باید خط فکری را از دشمن جدا کنند، قدرتمندانه و با صداقت انجام دهند و اگر لازم باشد با اندیشه معقول و اقدام عملی، آن را به دشمن نشان دهند.

در قرآن کریم تنها در آیه ۱۰۸ سوره انعام به سبّ اشاره شده است؛ ولی در آیات فراوانی گروه‌هایی را در معرض لعن قرار داده است که به‌خوبی تفاوت آن دو را نشان می‌دهد. از جمله گروه‌هایی که در قرآن کریم مورد لعن قرار گرفته‌اند، می‌توان به کافران (البقره/۱۶۱)، مشرکان (الفتح/۶)، مرتّدان (آل‌عمران/۸۶ و۸۷)، منافقان (التوبه/۶۸)، ستمگران (هود/۱۸)، مفسدان (الرّعد/۲۵)، دروغگویان (آل‌عمران/۶۱)، تهمت‌زنندگان به زنان پاکدامن(النّور/۲۳)، آزار دهندگان به خدا و پیامبر(الاحزاب/۵۷) اشاره کرد.

درخصوص دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام درباره نحوه برائت، با دو دسته روایت مواجهیم؛ روایاتی مبتنی بر جواز سبّ و لعن، و روایاتی که آن را جایز نمی‌شمارد که با بررسی آنها، گروهی را برگزیده و به عنوان الگو قرار می‌دهیم.

۳ـ روایات دالّ بر جواز لعن و سبّ

روایات وارد شده با مضمون جواز لعن و سبّ از امامان در محورهای مختلف و اشکال

گوناگون تقسیم‌بندی و ارائه شده است که ابتدا نقل شده، سپس به اثر آن در تقریب مذاهب اشاره خواهد شد.

۳ـ۱ فضیلت لعن و بیزاری از دو خلیفه

قائلان به جایز بودن سبّ و لعن، برای آن فضایلی بیان می‌کنند، آن را از امور واجب دانسته و لازمه پذیرفته شدن اعمال و ولایت‌پذیری را تبرّی می‌دانند. این گروه، سبّ و لعن را یکی از راه‌های رسیدن به معرفت و حقیقت ایمان معرفی می‌کنند و در نظر آنها اکمال دین در گرو بیزاری از دو خلیفه است. در ارتباط با هریک از موارد فوق به روایاتی اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۱ وجوب بیزاری از آنها

«... فَقَالَ یَا کُمَیْتَ بْنَ زَیْد مَا اُهرِیقَ فِی الإِسْلامِ مِحْجَمَةٌ مِنْ دَمٍ وَ لا اکْتُسبَ مَالٌ مِنْ غَیْرِ حِلِّه وَ لا نُکِحَ فَرْجٌ حَرَامٌ إِلَّا وَ ذَلِکَ فِی أَعْنَاقِهِمَا إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ حَتَّی یَقُومَ قَائِمُنَا وَ نَحْنُ مَعَاشِرَ بَنِی‌هاشِمٍ نَأْمُرُ کِبَارَنَا وَ صِغَارَنَا بِسبِّهِمَا وَ الْبَرَاءَةِ مِنْهُمَا...» (کشی، ۱۴۰۹، ص۲۰۷).

(راوی گوید بر امام صادق(علیه السلام) وارد شدم و سؤال کردم از آن دو نفر). ایشان فرمودند: قطره خونی در اسلام ریخته نمی‌شود و مال غیرحلالی کسب نمی‌شود و ازدواج حرامی صورت نمی‌پذیرد، مگر آنکه تا روز قیامت بر گردن آن دو است، تا هنگام ظهور قائم ما و ما بنی‌هاشم بزرگ و کوچکمان را به سبّ آن دو و برائت از آن دو امر می‌کنیم).

روایت فوق در کتب شیعه اولین بار در قرن چهارم، در کتاب رجال کشی نقل شده و پس از آن در هیچ یک از منابع شیعه نقل نشده است؛ تا اینکه بار دیگر در قرن دوازده در کتاب‌های «ریاض‌الابرار»، «عوالم العلوم»، «مستدرک سیدة النساء» و «بحارالأنوار» نقل شده است (جزایری، بی‌تا، ج۲، صص۲۲۲-۲۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۸، ص۵۶؛ ابطحی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۹۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۴۷، ص۳۲۳).

سایر روایات در این زمینه با مضمون مشابه همین روایت و به شکل تقطیع شده بیان شده‌اند که در اینجا کامل‌ترین روایت ذکر شده است.

در این روایت از امام صادق(علیه السلام) نقل شده که آن حضرت در ابتدا شیعیان خود را به سبّ دو خلیفه و سپس برائت از آن دو دعوت کرده‌اند. از آنجایی که سبّ و دشنام به‌صراحت در قرآن کریم (الانعام/۱۰۸) منع شده و امام(علیه السلام) نیز مصداق تمام و کمال عمل به آیات قرآن است، این روایت با شأن و جایگاه امام در تعارض است و قابل اعتماد نیست.

همچنین این روایت با سیره عملی امام(علیه السلام) در برخورد با پیروان سایر مذاهب در تعارض است؛ چرا که ایشان با اقشار مختلف تعامل داشته، بحث و مناظره برگزار می‌کردند و اهل سنت، آزادانه در جلسات درس امام حاضر می‌شدند که این مطلب به نحوی کوشش ایشان را در جهت تقریب مذاهب یادآور می‌شود (ذهبی، ۱۴۰۶، ج۶، ص۲۵۷).

۳-۱-۲ قبول ولایت و پذیرفته شدن اعمال متوقف به تبری است

دسته‌ای از روایاتی که دالّ بر جواز سبّ و لعن هستند، پذیرفته شدن ولایت و سایر اعمال را وابسته به تبرّی می‌دانند و به نوعی بین آنها پیوستگی برقرار می‌کنند که در ادامه به دو نمونه اشاره می‌شود:

«... ثلاثه لَا یَصْعَدُ عَمَلُهُمْ إِلَی اللَّهِ، وَ لَا یَقْبَلُ مِنْهُمْ عَمَلًا، فَقَالَ: لَا، مَنْ مَاتَ وَ فِی قَلْبِهِ بُغْضٌ لَنَا أَهْلَ الْبَیْتِ وَ مَنْ تَوَلَّی عَدُوَّنَا، لَمْ یَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا» (الاصول الستة عشر، ۱۴۲۳، ج۱، ص۳۳۲)؛ سه تن اعمالشان به آسمان نمی‌رود و هیچ عملی از آنها قبول نیست؛ هر کس بمیرد و در قلبش دشمنی ما اهل بیت باشد و هرکس دشمن ما را دوست بدارد.

این روایت در قرن سوم، در اصول ستة عشر و پس از آن به ترتیب در قرن ۵، ۱۲و ۱۴ وارد کتب روایی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۳۰، ص۳۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸، ج۱، ص۱۴۹).

روایت دیگر: «...حُبَّ أولیاءِ اللهِ وَ الوِلایَة لَهُم واجِبَة وَ البَراءَة مِن أعدائِهِم واجِبَةٌ...» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج۲، ص۶۰۸)؛ دوستی اولیاء الهی واجب و بیزاری جستن از دشمنان آنان واجب است.

در این روایت و سایر روایات مشابه سخن از حب و برائت از دوستان و دشمنان اهل

بیت(علیهم السلام) شده و از نحوه اظهار این دوستی و دشمنی سخنی به میان نیامده است. از آنجا که برائت از دشمنان خدا به نوعی برائت از یک اندیشه و تفکر بوده و به اشخاص خاصی برنمی‌گردد، در نحوه اظهار هم متفاوت است و به نوعی عدم پیروی و دنباله‌روی برخلاف دستورات خداوند و اهل بیت و دوری جستن را شامل می‌شود.

۳-۱-۳ لعن راه رسیدن به حقیقت ایمان و معرفت خدا

در روایت دیگری لعن به عنوان راهی برای رسیدن به حقیقت ایمان و معرفت خدا معرفی شده است:

«عَنْ أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ قَالَ قَالَ أَبو جَعْفَرٍ(علیه السلام) یا أَبَا حَمْزَةَ ... قُلْتُ وَ مَنْ أَوْلِیاءُ اللَّهِ فَقَالَ أَوْلِیاءُ اللَّهِ- مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِیٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَیْنُ وَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ثُمَّ انْتَهَی الأَمْرُ إِلَیْنَا ثُمَّ ابْنِی جَعْفَرٌ وَ أَوْمَأَ إِلَی جَعْفَرٍ وَ هُوَ جَالِسٌ فَمَنْ وَالَی هَؤُلاءِ فَقَدْ وَالَی أَوْلِیاءَ اللَّهِ وَ کَانَ مَعَ الصَّادِقِینَ کَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ قُلْتُ وَ مَنْ أَعْدَاءُ اللَّهِ أَصْلَحَکَ اللَّهُ قَالَ الأَوْثَانُ الأَرْبَعَةُ قَالَ قُلْتُ مَنْ هُمْ قَالَ أَبُو الْفَصِیلِ وَ رُمَعُ وَ نَعْثَلٌ وَ مُعَاوِیَةُ وَ مَنْ دَانَ دِینَهُمْ فَمَنْ عَادَی هَؤُلاءِ فَقَدْ عَادَی أَعْدَاءَ اللَّهِ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۷، ص۵۸)؛ ای ابوحمزه! همانا کسی بندگی خدا را می‌کند که شناخت به او داشته باشد و اما کسی که شناخت به او ندارد، مانند کسی است که عبادت و بندگی غیر او را می‌کند اینچنین که مخالفان را می‌بینی در گمراهی هستند. ابوحمزه می‌گوید عرض کردم: معرفت خدا چیست؟ حضرت فرمودند: معرفت او در پیروی از امیرالمؤمنین و پیشوایان بعد از او و برائت و بیزاری از دشمنان ایشان به سوی خداست. ابوحمزه می‌گوید: چه عملی انجام دهم تا دین خود را کامل نمایم؟ حضرت فرمودند: دوستی کن با دوستان خدا و دشمنی کن با دشمنان خدا و با راستگویان باش ... پرسیدم دوستان خدا چه کسانی هستند؟ فرمودند: محمد و علی و ... تا ما و فرزندم جعفر، و دشمنان خدا چهار بُت هستند: ابو فصیل و رمع و نعثل و معاویه پس هرکس با آنان دشمنی کند، با دشمنان خدا دشمنی کرده است.

علامه مجلسی‌ﷺ در بیان این روایت می‌فرماید: منظور از ابوفصیل ابوبکر است؛ چون فصیل و بکر از نظر معنی شبیه به هم هستند و رمع برگرداننده عمر است و نعثل همان عثمان است. همانطور که در کتب لغت تصریح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۷، ص۵۸).

برائت تفسیر شده در این آیه توسط علامه مجلسی صرفاً توجیه شخصی ایشان بوده که در سایر شروح متقدم تفسیری ذکر نشده است. با فرض پذیرش این شرح، روایت به صراحت در مقابل و معارض با لعن و سبّ سه خلیفه قرار گرفته؛ زیرا همانگونه که امام، نام معاویه را به صراحت ذکر کردند، عدم ذکر نام سه خلیفه اول، دارای مصالح و مقاصد خاص خود بوده و قطعاً ایشان معاویه را با دشمنی‌های ظاهر و آشکارش در مقابل اهل بیت‌علیهم‌السلام و تعارض به حقوق و هتک حرمت این خاندان، با سه خلیفه اول یکسان ندیده و متفاوت برخورد کرده‌اند. هرچند این روایت نیز نحوه دشمنی با این دشمنان را بیان ننموده است. پس روشن می‌گردد لعن کسانی که فسق آنها آشکار یا اهل غلو بوده‌اند، از مستثنیات محسوب گشته و ذکر نام آنان در لعن بلامانع است. چنانچه بسیاری از علمای اهل سنت نیز نه تنها قائل به همین مسأله هستند، بلکه بدان عمل می‌کند، مانند آنکه یزید را به علت آنکه فاسق بود، لعن می‌نمایند (ابن جوزی، بی‌تا، ص۲۶۸).

۳ـ۲ کامل شدن دین در بیزاری از دو خلیفه

از جمله روایات دیگر در این باب، احادیثی است که لعن را باعث کامل شدن دین دانسته و برای لعن‌کنندگان اجر و پاداش بیان می‌کند.

۳-۲-۱ کمال دین و برائت

در روایتی از امام رضاعلیه‌السلام کمال دین، برائت و بیزاری از دشمنان بیان شده است: «کمال الدین ولایتنا و البرائة من عدونا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۷، ص۵۸)؛ کمال دین ولایت ما و برائت از دشمنان ماست.

۳-۲-۲ لعن موجب ثبت درجات و حسنات و پاک شدن گناهان

در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «من ذکرهما و لعنهما کل غداة کتب الله له سبعین حسنة و محی عنه عشر سیئات و رفع له عشر درجات» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۵۰۶)؛ هر کس آن دو (ابوبکر و عمر) را هر صبح به یاد آورد و لعن نماید، خدای تبارک و تعالی از برای او هفتاد حسنه می‌نویسد و ده گناه از او پاک می‌نماید و ده درجه بر درجات او می‌افزاید.

در روایتی، پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «احْفَظُونِی فِی عِتْرَتِی وَ ذُرِّیَّتِی فَمَنْ حَفِظَنِی فِیهِمْ حَفِظَهُ اللَّهُ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى مَنْ آذَانِی فِیهِمْ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى مَنْ آذَانِی فِیهِمْ ثَلاثاً» (اربلی، ۱۳۸۱، ج۱، ص۴۱۶)؛ حرمت مرا در عترت و ذریه‌ام حفظ کنید هرکس حرمت مرا در آنان حفظ بدارد، خدا او را حفظ کند و بدانید لعنت خدا بر کسی است که مرا در مورد آنان آزار و اذیت نماید.

از آنجا که پیامبر علاقه وافر به حضرت زهرا علیها السلام داشتند و ایشان ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله بودند، آزار و اذیت فاطمه زهرا علیها السلام همانند آزار پیامبر است؛ همان‌گونه که ایشان فرمودند: «فاطمة بضعة منی من آذاها آذانی و من آذانی فقد آذی الله» (بخاری، بی‌تا، ج۵، ص۲۶؛ مسلم، بی‌تا، ج۴، ص۱۹۳؛ هلالی، ۱۴۰۵، ح۴۸).

علی‌رغم سفارش‌های پیامبر در خصوص اهل بیت خود، روایاتی وجود دارد که عکس‌العمل مخالف خلفا را یادآور می‌شود. روایتی از حضرت زهرا علیها السلام نقل شده است: «انی اشهد الله و ملائکه انکما اسخطتمانی و ما ارضیتمانی و لئن لقیت النبی لاشکونکما الیه» (حسون، ۱۳۳۸، ج۴، ص۱۲۳)؛ خدا و ملائکه‌اش را شاهد می‌گیرم که شما دو نفر مرا به خشم آوردید و رضایت مرا جلب نکردید و اگر پیامبر را ملاقات نمایم، هر آینه شکایت شما دو نفر را به وی خواهم کرد.

همچنین ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه می‌نویسد: «ان فاطمة ماتت و هی واجدة علی ابی بکر و عمر» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج۶، ص۵۰)؛ فاطمه علیها السلام از دنیا رفت، درحالی‌که سخت از ابوبکر و عمر غضبناک بود.

مجموعه روایات فوق همگی شاهد بر جایگاه حضرت زهرا(س) نزد پیامبر و تأکید ایشان بر حفظ حرمت اهل بیت خود بوده است. ستم وارد شده بر اهل بیت پیامبر محل بحث پژوهش نبوده؛ لیکن در هیچ کدام از روایات، دعوت به لعن و ناسزاگویی نسبت به خلفا در مقابل عمل ایشان نشده است. در واقع روایات فوق به نوعی روشنگری مسلمانان در زمینه مسیر حق و عدم انحراف در دنباله‌روی‌های نادرست است. در روایت اول، پیامبر آزاردهندگان خاندان خویش را مورد لعن و دوری از رحمت پروردگار دانسته و حکم ایشان را به خدا واگذار کرده است.

طریقه اهل بیت(ع) نیز به تأسی از پیامبر عظیم‌الشأن، پرهیز از سبّ و لعن بوده است؛ حضرت علی(ع) بر این عقیده بودند که باید افعال ناپسند را گوشزد کرد و از لعن کردن پرهیز نمود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج۳، ص۱۸۱).

۳ـ۳ برتری لعن بر صلوات در مکتب اهل بیت(ع)

آخرین گروه روایاتی که سبّ و لعن را جایز می‌شمارند، لعن را بر صلوات دارای برتری می‌دانند؛ مانند روایتی که از حضرت علی(ع) نقل شده است: «خفت أن اشغلک عن اللعن و هو افضل من السلام و رد السلام و من الصلاة علی محمد و آل محمد ...» (المرندی، ۱۳۸۷، ص۲۰۸)؛ لعن از سلام و سلام کردن و صلوات بر محمد و آل محمد بالاتر است.

روایت فوق از جمله روایاتی است که در منابع دست اوّل حدیثی نقل نشده است که همین امر از اعتبار روایت کاسته و مورد تردید قرار می‌گیرد. همچنین برتری لعن بر صلوات با سیره معصومان(ع) ناسازگار است؛ زیرا آنان همواره در پی اصلاح روابط و صلح و دوستی بوده و از هرگونه تفرقه و شکاف میان مسلمانان اجتناب می‌کردند. آنچه مسلّم است، پیامبر اسلام و ائمه(ع) لعن کننده نبودند؛ چرا که ایشان برای رحمت برانگیخته شده و رسالت ایشان در جهت صلح و دوستی بوده است (متقی هندی، ۱۴۰۱، ج۳، ص۶۱۵، ح۸۱۷۶).

۴ـ روایات مبتنی بر عدم جواز لعن و سبّ

روایات دیگری که چگونگی برائت و دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام را بیان می‌کند، به نوعی سبّ و لعن را جایز نمی‌شمارند.

۱- پرهیز از فحش و دشنام و توهین ویژگی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

۲- عدم محدودیت زمانی و مکانی تقیه از نظر اهل بیت علیهم‌السلام

در ادامه شرح هر یک بیان می‌گردد.

۴ـ۱ پرهیز از فحش و دشنام و توهین ویژگی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

از جمله روایاتی که لعن و سبّ را جایز نمی‌شمارند، احادیثی هستند که خصوصیات و ویژگی‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام را پرهیز و دوری از فحش و دشنام به شمار می‌آورند؛ چرا که فحش از آفات زبان است و متأسفانه بسیاری، گرفتار آن هستند. در حقیقت فحش همان دشنام دادن است که در هیچ صورتی در اسلام صحیح و جایز نیست. در این زمینه روایاتی وجود دارد که در ادامه به بعضی از آنها اشاره می‌شود؛

در روایتی از امام علی علیه‌السلام نقل شده: «الفحش و التفحش لیسا من الاسلام فی شیء» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۲۷)؛ دشنام دادن و بددهنی به هیچ صورتی در اسلام نیست.

شرح خوانساری بر این روایت چنین است: «فحش به معنای دشنام دادن است و مراد به تفحّش این است که خود را بر آن بدارد و بنابراین مراد به فحش این است که خصلت و خوی او دشنام دادن باشد و به تفحّش این است که بالطبع چنین نباشد و خود را به کلفت بر آن دارد و ممکن است تفحّش به معنای شنیدن دشنام باشد؛ یعنی گوش انداختن به دشنامی که کسی به کسی بدهد و رغبت در آن و شاد شدن به آن یا مجرد منع و زجرنکردن او از آن با وجود قدرت بر آن» (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج۲، ص۴۹۷).

از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نقل شده است: «ان الله حرّم الجنة علی کل فحّاش ...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج۲، ص۳۲۳)؛ خداوند بهشت را بر هر دشنام دهنده حرام کرده است.

۴ـ۲ عدم محدودیت زمانی و مکانی تقیه

تقیه به معنای پرهیز، نگاه‌داری و پنهان کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۵، ص۴۰۱). واژه «وقی» برای دفع ضرر جانی، دینی و دنیایی در مقابل مخالفان، کاربرد دارد.

روایات دیگری که عدم جواز سبّ و لعن از آن استنباط می‌شود، بازه‌های زمانی و مکانی است که از نظر اهل‌بیت علیهم‌السلام برای تقیه مطرح است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۴-۲-۱ تقیه از برترین کارهای مؤمنان، موجب اصلاح امت است و دین بدون آن کامل نیست (کلینی، ۱۴۲۹، ج۲، صص۲۲۱-۲۲۷).

۴-۲-۲ روایت امام صادق علیه‌السلام: «کلما تقارب هذا الامر کان اشد للتقیة» (کلینی، ۱۴۲۹، ج۳، ص۵۵۷)؛ هر چه این امر (ظهور) نزدیک‌تر شود، تقیه شدیدتر می‌شود.

۴-۲-۳ روایت امام صادق علیه‌السلام: «ان تقیة من دینی و دین آبائی و لا دین لمن لا تقیة له» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳، ۵۶۶)؛ همانا تقیه از دین من و پدران من است و کسی که تقیه ندارد، دین ندارد.

تبرّی و تقیه هر دو برای تقویت و حفظ حقیقت اسلام هستند. نه تبرّی باید برای امری نفسانی باشد که باعث تضعیف اسلام شود و نه تقیه شانه خالی کردن از بار مسئولیت است؛ که باعث به فراموشی سپردن معارف اسلام گردد. تبرّی صداقت در ابراز عقاید و بیان آن را پیشنهاد می‌کند و تقیه، رفتار محافظه‌کارانه و حفظ شرایط موجود را یادآوری می‌کند که هر دو در شرایط خاص خود اگر عمل شوند، در مسیر تحقق اهداف شارع، مثمر ثمر خواهند بود.

۵ـ لعن در قرآن

واژهٔ لعن و مشتقات آن، چهل و یک مرتبه در قرآن ذکر شده که غالب آنها لعن به صورت کلی و گروهی است؛ به‌گونه‌ای که عملکرد نامناسب و ضددینی افراد، مورد لعن قرار می‌گیرد.

به عنوان مثال، در آیاتی، کافران معاند، منافقان، قوم سبت و ... لعن شده‌اند. در دو آیه از قرآن، به صورت مشخص شیطان لعنت شده است (ص/۷۸؛ الحجر/۳۵).

همین سبک و سیاق قرآن در بکارگیری لعن نشان دهنده مقصود شارع در عدم لعن خاص افراد و مقدّسات است؛ به‌گونه‌ای که موجب تفرقه و فروپاشی نظام اجتماعی شود.

بر این اساس، اگر چه به موجبه جزئیه، لعن از نگاه قرآن کریم جایز است؛ امّا روشن است که در نسبت و مصادیق لعن باید کمال دقّت را به عمل آورد و شرایطی را لحاظ نمود؛ از جمله اینکه یقین داشته باشیم لعن شونده کاملاً فاسق یا مشرک است و تا به صورت خاص و مشخص لعن نشود، دیگران متوجه عملکرد منحرف او نمی‌شوند.

۶ـ سبّ در قرآن

با توجه به ذکر تفاوت لعن و سبّ در ابتدا، شایان توجه است که سبّ در قرآن تنها یک مرتبه و آن هم به صورت نهی صریح ذکر شده است (الانعام/۱۰۸). در این آیه، این‌گونه استدلال می‌شود که دشنام و بدگویی به مقدّسات سایر گروه‌ها موجب توهین به ساحت مقدّس خداوند می‌شود و برای جلوگیری از آن، رعایت ادب و نزاکت حتّی در مقابل اعمال خرافی نیز لازم است.

همین آیه به صراحت نشان دهنده آن است که مسلمانان هیچ‌گاه مجوز هتک حرمت هیچ ملّت یا گروهی را با هر اعتقادی نداشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج۲۶، ص۵۳۳).

مواردی در قرآن کریم که به ظاهر سبّ و بدگویی نسبت به افراد، بیان شده است، در واقع در مقام بیان واقعیت و روشنگری آن است. برای نمونه آیه «تَبَّت یَدا أبی لَهَبٍ وَ تَبَّ» (المسد/۱) در مقام بیان یک واقعیت و پیشگویی سرنوشت ابولهب و همسرش است؛ کسی که پیامبر را ساحر نامید و به‌طور آشکار با دعوت ایشان مخالفت کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۶۹۷).

بر اساس این منع صریح قرآن در زمینه منع سبّ و بددهانی، چگونه می‌توان باور کرد که

امام معصوم(علیهم السلام) در تعارض با آیه قرآن، شیعیان را دعوت به سبّ نسبت به خلفای اسلام کرده و از این طریق موجب شکاف و تفرقه میان مسلمانان شود؟!

۷ـ نقش گروه‌های غالی در گسترش فرهنگ لعن و سبّ از خلفا

غالیان از جمله گروه‌هایی بودند که به خاطر افکار شرک‌آمیز خود، از جانب امامان(علیهم السلام) مورد لعن با نام قرار گرفته‌اند. به همین علّت توضیح مختصری درباره آنان بیان می‌شود؛

مسلمانان در زمان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) گاهی در رویارویی با کفّار و مشرکان، خدایان آنها را ناسزا و دشنام می‌دادند (طوسی، ۱۴۰۹، ج۴، ص۲۳۲). پس از رحلت رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) بر سر جانشینی ایشان اختلاف درگرفت؛ عدّه‌ای به جانشینی علی(علیه السلام) باور داشته و گروهی به دنبال جانشینی فرد دیگری بودند. اعتقاد به شایستگی علی(علیه السلام) برای جانشینی پیامبر(صلی الله علیه و آله)، فصل مشترک گروه‌هایی شد که به شیعه علی(علیه السلام) مشهور شدند. پس از آن نیز گروه‌های مختلفی از دل شیعه برخاست که هر یک از این گروه‌ها نسبت به صحابه رسول خدا(صلی الله علیه و آله) خاصه آنان که در کنار گذاشتن علی(علیه السلام) نقش اصلی داشتند، نگاه ویژه‌ای پیدا کردند. گروه‌های مختلف شیعی در برابر کنار گذاشته شدن علی(علیه السلام) هریک واکنش‌های متفاوتی نشان دادند؛ آنان پیوسته بر این اندیشه بودند که چرا علی(علیه السلام) با تمام شایستگی‌هایش کنار زده شد؟! چرا ابوبکر، عمر و دیگر صحابه معروف رسول خدا(صلی الله علیه و آله) بر علی(علیه السلام) پیشی گرفته و حق وی را غصب کردند؟!

بر این اساس، شیعیان در یادکرد از صحابه به ویژه ابوبکر، عمر و عثمان شیوه‌های مختلفی را درپیش‌گرفتند که از میان این گروه‌ها، شناسایی نگاه سه فرقه غالی «مغیریه»، «خطّابیه» و «نُصیریه» بسیار حائز اهمّیت است. در پی اختلافات سیاسی میان اصحاب رسول خدا(صلی الله علیه و آله) و بروز جنگ‌های داخلی میان مسلمانان و با ترویجِ سبّ و لعن علی(علیه السلام) بر منابرِ مسلمانان توسط معاویه و بنی‌امیه، این مسأله اوج گرفته، شیعیان در مقابل عمّال بنی‌امیه به مقابل مثل پرداخته و لعن و سبّ خلفا را راهی برای دفاع از حقوق ازدست‌رفته شیعه دانستند، فرهنگ

گفتاری مسلمانان تغییر کرده و سبّ و لعن در جوامع اسلامی نهادینه شد (طبری، ۱۴۰۳، ج۳، ص۵۲۳).

سه فرقه غالی مغیریه، خطابیه و نصیریه در گسترش فرهنگ سبّ و لعن حائز اهمّیت هستند که توضیح مختصری درباره آنان ذکر می‌گردد.

مغیریه: گروه مغیره منسوب به وی است. در سده نخست هجری متولد شد، ولی برای القای باورهای غالی خود در میان شیعیان به شیوه‌های پیچیده‌ای متوسل شد؛ به‌صورتی که برای امام محمدباقر علیه‌السلام راهی جز تبرّی برای خنثی‌سازی انحرافات عقیدتی او باقی نگذاشت و او را لعن کردند (طوسی، ۱۴۰۴، ج۲، صص۴۸۹-۴۹۱). مغیره از جمله افرادی بود که روایات مجعول زیادی را وارد مجامع روایی شیعه کرد (همان، ص۴۹۱).

خطابیه: این گروه به نام رهبرش ابوالخطّاب محمد بن ابی زینب الاحد معروف است. او از شیعیان امام صادق علیه‌السلام به شمار می‌رفت، تا اینکه منحرف شد. وی نیز مانند مغیره، دسیسه‌وار، احادیثی را به روایات اهل بیت علیهم‌السلام افزود و مورد لعن حضرت قرار گرفت (طوسی، ۱۴۰۴، ج۲، ص۴۹۰).

نصیریه: نام این گروه، برگرفته از شخصی به نام محمد بن نصیر نمیر است (سمعانی، ۱۴۰۸، ج۵، ص۴۹۸). وی از یاران امام علی نقی علیه‌السلام بود، امّا پس از انحرافش از راه حق، امام از او تبرّی جسته و مورد لعن قرار داد (طوسی، ۱۴۰۴، ج۲، ص۴۹۱).

دقت در رفتار و گفتار غالیان نشان می‌دهد که غلو آنها تنها به کیفیت و ماهیت ذات مقدس ائمه علیهم‌السلام محدود نمی‌شد؛ چرا که به همان اندازه که در ارتباط با آنها غلو می‌کردند، درباره مخالفان ایشان نیز افراط کرده و از تمسک به آیه هشتم سوره مائده، غافل می‌شدند. به نوعی غالیان فتنه‌هایی نظیر لعن صریح و با نام و نشان صحابه و جعل احادیث و تفسیر و... را مرتکب شده‌اند. در این میان، خلافت عباسی که به دنبال کوبیدن بنی‌امیه بود، بسیار آنها را یاری می‌کرد. به همین دلایل، ائمه علیهم‌السلام از سر اضطرار و ضرورت، از غالیان تبرّی جسته و آنها را مورد لعن قرار می‌دادند؛ چرا که وسیله دیگری نداشتند که از انحرافات آنها

که به نوعی اسلام و مسلمانان را به‌خطرمی‌انداخت جلوگیری کنند، بنابراین باید تلاش مضاعف می‌کردند تا نگذارند افکار شرک‌آلود و کفرآمیز آنها خللی در اعتقادات مسلمانان به‌وجودآورد.

ائمه اطهار(علیهم‌السلام) بر اساس روایاتی که در دست است، همواره و با شدّت، غلات و عقاید آنان را محکوم کرده و از جمیع انواع رابطه با آنان نهی کردند. امام صادق(علیه‌السلام) در روایتی شیعیان را از آنکه جوانان آنان به دست غلات گمراه و منحرف شوند، برحذر می‌دارند (طوسی، ۱۹۶۴، ج۲، ص۲۶۴).

۸ـ سبّ و لعن و تقریب مذاهب

برائت و تبرّی جستن از دشمنان دین، از مسائل قطعی در اسلام است و مسلمانان باید همواره، موضع قاطع قلبی و عملی در مقابل آنها داشته باشند. اگر بیداری در گفتار، رفتار و عملکرد متناسب تجلّی پیدا کند، می‌تواند نتیجه مثبت درپی‌داشته باشد. لعن یکی از جلوه‌ها و مصادیق برائت است که باید در جای خود و با آداب مخصوص انجام شود که اگر چنین نباشد، نتیجه‌ای جز فلاکت و تفرقه برای مسلمانان نخواهد داشت. ازاین‌روست که ائمه(علیهم‌السلام) هیچگاه از عنوان و نام، برای لعن استفاده نکردند؛ مگر در مواردی که اسلام و مسلمانان در خطر باشند، یا افکار شرک‌آلود وارد اذهان مسلمانان شود؛ مانند برخی غالیان که به نام مورد لعن معصومان(علیهم‌السلام) واقع شده‌اند.

بسیاری از علمای اهل سنّت نیز قائل به لعن افرادی هستند که فسق آنها آشکار است. به عنوان نمونه، یزید را به علّت بیان شده لعن می‌کردند (ابن جوزی، بی‌تا، ص۲۶۸).

در ارتباط با خلفا، مسأله رنگ و بویی دیگر به خود می‌گیرد؛ چرا که مسأله‌ای است که همواره مورد تفرقه و جدایی بین مسلمانان شده است. در این باره، قبل از ورود به بحث باید تأکید نمود که فقط افرادی مورد لعن مستقیم قرار می‌گیرند که دلیل متقن برای فسق آنان وجود داشته باشد؛ چرا که لعن بدون دلیل و حجت، به‌ویژه درباره صحابه که نزد اهل سنّت

از جایگاه خاصی برخوردارند، و آنها را عادل می‌دانند، باید با تأمّل، دقّت و تفکّر بیشتری صورت بگیرد؛ چرا که ممکن است لعن آنها سبب خدشه و باعث از بین رفتن وحدت مسلمانان شود.

در ارتباط با موضع اصلی و لعن خلفا این مسأله حائز اهمیّت است که روش ائمه(علیهم السلام) در این زمینه به این صورت بود که مسلمانان را آگاه کنند تا با موضع منتقدانه و روشنگرانه، عملکرد آنها را مورد کنکاش قرار دهند؛ امّا لعن با نام را به عنوان یکی از شعائر و آداب، نمی‌پسندیدند و با آن موافق نبودند و برای تبرّی زبانی، روش‌هایی طراحی و ارائه نموده‌اند. دلایل این ادعا، طرق مختلف ارائه شده لعن‌هاست؛

الف) لعن نباید به‌صورت آشکار و علنی باشد

ائمه(علیهم السلام) همواره بر این نکته تأکید داشتند که لعن و سبّ را با صدای بلند و به صورت آشکار بیان نکنند. از امام حسین(علیه السلام) روایت شده است: «ایاکم و السّبّ ...» (حویزی، ۱۴۱۵، ج۱، ص۷۵۷).

ب) نهی از لعن در مجامع عمومی

از جمله مواردی که بر آن تأکید شده است، اینکه در اماکن عمومی از لعن کردن باید پرهیز نمود. به عنوان نمونه، در حدیثی بیان شده است که به امام صادق(علیه السلام) خبر دادند که در مسجدی فردی با صدای بلند دشمنان شما را با نام لعنت می‌کند. امام صادق(علیه السلام) در جواب، آیه «و لاتسبّوا» در نهی کردن وی از اینکار را قرائت فرمودند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۷۱، ص۲۱۷).

ج) لعن با کنایه و بدون تصریح به نام

در روایات مختلف که در منابع روایی آمده است، غالباً تبرّی و لعن به‌صورت کلّی و کنایی

بیان شده، و به صورت آشکار بیان نشده است و در بسیاری از آنها از الفاظ «فلان و فلان» استفاده شده است (صفّار، ۱۴۰۴، ج۱، ص۳۴).

روایتی از امام باقرعلیه‌السلام نقل شده است که فرزند یکی از سران شرک، اسلام آورد و در رکاب پیامبر بود. ابوبکر در حضور او پدر مشرکش را لعنت کرد. او خشمگین شد و به ابوبکر پاسخ تندی داد. در آن هنگام، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: وقتی مشرکان را لعن و بدگویی می‌کنید، به‌طور کلّی سخن بگویید؛ نه به طور خاص (با ذکر نام) که فرزندانشان خشمگین شوند (کلینی، ۱۳۷۳، ج۸، ص۶۹).

این توصیه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نشان می‌دهد که حتی اگر مجوزی برای لعن وجود داشته باشد، رعایت شرایط زمانی ضرورت دارد.

منظور از ضرورت زمان در اینجا، همان رعایت حال فرزندان مسلمان‌شده مشرکان بود. ازاین‌رو، با توجه به ضرورت‌های دنیای امروز و اهمیت تقریب مذاهب می‌توان قائل به حکم ثانویه عدم جواز برای لعن خاص شد.

د) بکارگیری ادبیات صحیح لعن

ادبیات صحیح در به‌ثمررسیدن هر فعلی نتیجه‌بخش است و بکارگیری آن در ارتباط با لعن بیشتر نمایان می‌شود؛ چرا که با سبّ و فحّاشی نمی‌توان به دفاع از عقاید پرداخت؛ امّا ادبیات صحیح، راه را برای رسیدن به مقصود اصلی و نهایی، آسان، هموار و نزدیک‌تر می‌سازد.

ممکن است سؤالی در این زمینه مطرح شود؛ اینکه پس روایاتی که در کتب روایی وجود دارد و در آنها لعن با نام وجود دارد، چگونه قابل توجیه است؟

برای این سؤال می‌توان دو پاسخ مطرح کرد؛

۱ـ برخی از این روایات، از ائمه علیهم‌السلام نیست؛ بلکه توضیح، تشریح و یا تبیینی بوده که بعضی از علمای حدیث بعد از نقل حدیث به بیان آن می‌پرداختند و در مواردی با اصل روایت خلط شده است. برای مثال، علامه مجلسی قدس‌سره از کلمه «بیان» برای شرح و توضیح

روایات استفاده می‌کردند که گاهی داخل در روایت شده و یکجا آورده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۳، ص۴۰۹).

۲ـ برخی از این روایات، مضمر هستند و راوی نام امام﴿ع﴾ را ذکر نکرده است و معلوم نیست روایت از امام معصوم﴿ع﴾ بوده، یا شخص دیگری آن را بیان کرده است (کشی، ۱۴۰۹، ص۲۰۶).

در ارتباط با تبرّی به نکته دیگری نیز می‌توان اشاره نمود؛ اینکه فرد باید خدا، پیامبر و اولیاء الهی را دوست و طاغوت و مستکبران را دشمن بدارد و از آنجا که تبرّی از آموزه‌های دینی است که در رفتار فرد تجلّی پیدا می‌کند، وی باید از آنها بیزاری بجوید. از سویی، چون اهل بیت﴿ع﴾ عصاره خلقت هستند، پیروان آنها باید صفات و ویژگی‌های دوستان و دشمنان آنها را بشناسند تا بتوانند با تولّی و تبرّی از آنها، طبق سیره اهل بیت﴿ع﴾ به معرفت خداوند دست پیدا کرده و رحمت خداوند را شامل خود گردانند. در بین مذاهب اسلامی، اهل بیت﴿ع﴾ و حبّ آنها انکارناپذیر است؛ ازجمله قرائنی که دلیل بر این مدّعاست، حدیث متواتر ثقلین است که اهل سنّت به آن اعتقاد دارند (مسند احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج۳، ص۱۴؛ همان، ج۴، ص۳۷۱) همچنین حدیث سفینه نوح (سیوطی، بی‌تا، ج۳، ص۳۲۴) که این دو حدیث با تعابیر مختلف از پیامبر﴿ص﴾ نقل و ولایت اهل بیت را تصدیق می‌کند. اهل سنّت نیز آن را مورد عنایت قرار داده‌اند؛ تا جایی که شافعی مؤسس یکی از مذاهب فقهی به نوعی محبت اهل بیت﴿ع﴾ را واجب دانسته است (احمد بن حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ص۱۴۸).

پس با وجود چنین احادیثی و ارادت آنها به اهل بیت﴿ع﴾ می‌توان گفت آنان پایبند به دشمنی با دشمنان آنها نیز هستند؛ امّا در این دشمنی، حفظ وحدت مسلمانان و جلوگیری از ایجاد تفرقه باید مورد توجه قرار گیرد. البته ناگفته پیداست که در این راه، سنگ‌اندازی‌های فراوانی از طرف دشمنان اسلام وجود داشته و خواهد داشت.

بنابراین در ارتباط با روایاتی که لعن و سبّ را جایز می‌دانند، می‌توان گفت: در صورتی چنین چیزی جایز است که با توجه به شرایط زمانی و مکانی سنجیده رفتار شود و با آداب،

روش و شیوه صحیحی که قرآن و سیره معصومان(علیهم‌السلام) به آن اشاره دارد و تمام فرق و مذاهب به آن تأسی کرده‌اند، عمل شود؛ تا از یک طرف به وظیفه عمل شده باشد و از طرفی با فعلی بدون تفکر و خردورزی، آتش به خرمن بداندیشان و دشمنان اسلام برای ایجاد تفرقه و نزاع بین مسلمان انداخته نشود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبرّی که به معنای بیزاری جستن از دشمنان و منکران دین و دوری گزیدن از آنهاست، از اصول ثابت و دائمی دین مبین اسلام است و مرحله زبانی آن به‌صورت سبّ و لعن مصداق می‌یابد. در اسلام مجوّزی برای سبّ صادر نشده، ولی در ارتباط با لعن، دو دیدگاه وجود دارد؛ عدّه‌ای به جواز لعن و جایگاه ویژه آن نزد اهل بیت(علیهم‌السلام) معتقدند و آیات و روایاتی مؤید این دیدگاه است. در مقابل، گروهی لعن را دور از شأن مؤمن می‌دانند و آن را ادّعایی به دور از عمل نام می‌برند.

سبّ و بددهانی در قرآن کریم، به‌طور کلّی منع شده، لیکن مواردی از لعن با ضابطه در آیات قرآن وجود دارد. روایاتی نیز مؤید هر دو دیدگاه وجود داشته که بوسیله انطباق با اصول برداشت شده از آیات قرآن و سایر روایات و مقتضیات زمان، روایات عدم جواز سبّ و لعن، روایات برگزیده است.

احترام مسلمانان و حفظ وحدت، از ضروریات دین اسلام بوده و تفرقه مابین آنها موجب ضرر و زیان است و مسلمانان باید جایی که اسلام در خطر است، با اندیشه معقول و اقدام عملی، خط فکری خود را از دشمن جدا سازند. با توجه به نکات بیان شده، می‌توان گفت: لعن در مذاهب مختلف وجود دارد؛ امّا نکته حائز اهمیت آن است که تا جایی که امکان دارد، از لعن افراد و اشخاص با نام آنها و با توهین به مقدّسات باید خودداری کرد؛ تا شرط اصلی اسلام که حفظ وحدت مسلمانان و تقویت آنان است، حفظ شود.

منابع و مآخذ

۱ـ قرآن کریم.

۲ـ ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید**، محقّق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۳ـ ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، **النهایة فی غریب الحدیث**، قم: انتشارات اسماعیلیان.

۴ـ ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، **الخصال**، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

۵ـ ابن جوزی، عبدالحمید بن هبة الله (بی‌تا)، **شرح نهج البلاغه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۶ـ احمد بن فارس بن زکریاء قزوینی (۱۳۹۹)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق: عبدالسلام محمدهارون، دارالفکر.

۷ـ ابن منظور، جمال الدین (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت، دارصار، چاپ سوم.

۸ـ ابن حجر، هیثمی (۱۴۱۷)، **الصواعق المحرقة علی اهل الرفض و الضلال و الزندقة**، لبنان: موسسه الرسالة.

۹ـ اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، **کشف الغمة فی معرفة الأئمة**، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: نشر بنی‌هاشمی، چاپ اول.

۱۰ـ آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین، **شرح آقا جمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم**، (۱۳۶۶)، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم.

۱۱ـ بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، محقق: قسم‌الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: مؤسسة بعثه، چاپ اول.

۱۲ـ بخاری محمّد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، صحیح البخاری، محقق: محمد زهیر، دمشق: دار الطوق النجاة، چاپ اول.

۱۳ـ تهرانی، مجتبی (۱۳۸۱)، **اخلاق الهی**، تهران: فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.

۱۴ـ جرجانی (۱۹۸۵)، **التعریفات**، تحقیق: ابراهیم ابیاری، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول.

۱۵ـ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، **تفسیر موضوعی قرآن**، تهران: اسوه.

۱۶ـ حسون، محمّد (۱۳۳۸)، **اعلام النساء المؤمنات**، بی‌جا: دارالأسوه.

۱۷ـ ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳)، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام**، محقق: عمر بن عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.

۱۸ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، **مفردات الفاظ القرآن**، محقق: داوودی، بیروت: دار ارقم، چاپ اول.

۱۹ـ سمعانی، ابو سعد عبدالکریم محمد (۱۴۰۸)، **الانساب**، تحقیق: عبدالله عمر البارورى، بیروت: دارالضال.

۲۰ـ شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷)، **فقه سیاسی اسلام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۲۱ـ صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد علیهم السلام**، محقق: محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.

۲۲ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶)، **سنن النبی صلی الله علیه و آله**، قم: جامعه مدرسین.

۲۶ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، **تفسیر المیزان**، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

۲۴ـ طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳)، **تاریخ الامم و الملوک**، بیروت: الاعلمی للمطبوعات.

۲۵ـ طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، **مجمع البحرین**، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۲۶ـ طوسی، محمد بن علی (۱۴۰۴)، **اختیار معرفة الرجال**، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم: آل البیت علیهم السلام.

۲۷ـ طوسی، محمد بن علی (۱۴۰۹)، **التبیان**، تحقیق: احمد حبیب قیصر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۸ـ طوسی، محمد بن علی، **عیون اخبار الرضا علیه السلام**، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت: اعلمی.

۲۹ـ عده‌ای از علما (۱۳۸۱)، **الأصول الستة عشر**، قم: مؤسسة دارالحدیث الثقافیة، چاپ اول.

۳۰ـ العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعة (۱۴۱۵)، **تفسیر نورالثقلین**، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۳۱ـ الفیومی، ابوالعباس (بی‌تا)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بیروت: مکتبة العلمیة.

۳۲ـ کاشانی، فتح الله (۱۳۸۵)، **منهج الصادقین**، به کوشش مرتضوی و غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه.

۳۳ـ کَرَکی، علی بن حسین بن عبدالعالی (۱۴۱۴)، **جامع المقاصد فی الشرح القواعد**، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ دوم.

۳۴ـ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، **الکافی**، قم: دارالحدیث، چاپ اول.

۳۵ـ لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، **عیون الحکم و المواعظ**، محقق: حسین حسنی بیرجندی، قم: دارالحدیث، چاپ اول.

۳۶ـ متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱)، کنزالعمال، محقق: بکری حیانی، مؤسسة الرساله، چاپ پنجم.

۳۷ـ مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۳۸ـ مسائلی، مهدی (۱۳۹۶)، **لعن‌های نامقدس**، اصفهان: آرما، چاپ سوم.

۳۹ـ مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲)، **مصطلحات الفقه**، محقق: حمید احمدی جلفایی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۴۰ـ نوری، حسین (۱۴۰۸)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول.

۴۱ـ هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵)، **کتاب سلیم بن قیس الهلالی**، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم: الهادی، چاپ اول.

۴۲ـ هیثمی، احمد بن حجر (۱۴۱۷)، **الصواعق المحرقة علی أهل الرفض و الضلال و الزندقة**، لبنان: مؤسسة الرسالة.

فصلنامه معارف قرآن و عترت
سال ۵، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۷۱ تا ۹۶

انواع روایات تأویلی سوره حجر درباره امام علی﴿ع﴾

محمدهادی قهاری کرمانی[1]

چکیده

یکی از آموزه‌های اهل بیت﴿ع﴾ در بیان معارف قرآن کریم، گشودن دریچه‌ای نو و هماهنگ با زمان به نام تأویل است. آیات قرآن افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده می‌شود، دارای تأویل هستند و بهترین راه دست یافتن به تأویل قرآن، از طریق اهل بیت﴿ع﴾ است؛ زیرا طبق حدیث ثقلین، اهل بیت﴿ع﴾ به‌عنوان عِدل قرآن به شمار می‌روند. در بسیاری از روایات تفسیری اهل بیت﴿ع﴾ به تأویل آیات قرآن پرداخته شده است. این پژوهش در پی یافتن پاسخ به این سؤال است که چه نوع تأویلاتی در روایات تفسیری سوره حجر مرتبط با امام علی﴿ع﴾ است؟ در این راستا، روایات تأویلی مرتبط با امام علی﴿ع﴾ از بین روایات تفسیری سوره حجر استخراج گردید و با روش توصیفی- تحلیلی مشخص شد که چهار نوع تأویل در این روایات درباره آن حضرت وجود دارد که عبارت هستند از: معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه و تحقق مفاد آیه.

واژگان کلیدی: تأویل قرآن، انواع تأویل، روایت تأویلی، امام علی﴿ع﴾، سوره حجر.

---

۱) استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهیدباهنر کرمان ghahari@uk.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۷

طرح مسأله

ژرفای نهایت‌ناپذیر قرآن، اولین و اصلی‌ترین رمز ماندگاری قرآن در بستر طولانی زمان است. این‌ویژگی سبب می‌شود مجموعه‌ای به‌ظاهر محدود از ظرفیتی نامحدود برخوردار گردد و آنچه به‌ظاهر ثابت می‌نماید، از پویایی درونی و همیشگی برخوردار باشد. ظرفیت نامحدود قرآن در صورتی که به فعلیت برسد و متناسب با نیازهای زمان تفسیر گردد، با زندگی و نیازهای مؤمنان ارتباط برقرار می‌کند و به حاجات آنان در عرصه‌های گوناگون پاسخی شایسته می‌دهد. برخورداری قرآن از تأویل، به این معناست که این کلام الهی علاوه بر آنچه با ظاهرش عرضه می‌کند، مفاهیم و معارف دیگری را نیز در خود دارد که از طریق روایات اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان بهترین راه، می‌توان آنها را استخراج نمود؛ زیرا طبق حدیث ثقلین، اهل بیت علیهم‌السلام عِدل قرآن به‌شمار می‌روند.

سؤال اصلی مقاله حاضر آن است که در روایات تفسیری سوره حجر، چه نوع تأویلاتی در مورد امام علی علیه‌السلام صورت پذیرفته است؟

از آنجا که در بین روایات تفسیری سوره حجر، روایاتی وجود دارد که به تأویل آیات بر امام علی علیه‌السلام پرداخته‌اند، تلاش می‌شود این روایات استخراج و دسته‌بندی گردد و بر اساس آن، انواع تأویل آیات سوره حجر بر امام علی علیه‌السلام کشف شود.

۱ـ تأویل در لغت

در کتب لغت چهار معنا برای تأویل مطرح شده که عبارتند از:

الف) مرجع و عاقبت امر (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۱۲۰؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۵، ص۴۵۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج۱، ص۱۵۸؛ جوهری، ۱۴۲۸، ج۲، ص۱۲۲۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج۱، ص۲۶۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص۳۱).

ب) سیاست و تدبیر کردن (ر.ک: ازهری، بی‌تا، ج۱۵، ص۴۵۸).

ج) تفسیرکردن (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۱۲۰؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۵، ص۴۵۸).

د) برگرداندن معنای ظاهر لفظ به معنای غیرظاهر (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج۱، ص۸۰).

در کتب لغت یادشده، تأویل در اکثر موارد به معنای وصفی (مرجع و عاقبت امر) و گاهی به معنای مصدری (رجوع و ارجاع دادن) به‌کار رفته است؛ از آنجا که استعمال تأویل به معنای وصفی شیوع بیشتری دارد، این معنا به عنوان معنای یکم مطرح گردید. همچنین معانی اول، سوم و چهارم در مورد «تأویل کلام» کاربرد دارند؛ اما معنای دوم به «تأویل کلام» ارتباطی ندارد.

نکته دیگر آنکه معانی دوم، سوم و چهارم را می‌توان به معنای اول برگرداند. توضیح آنکه درباره معنای دوم می‌توان گفت کسی که تدبیر و سیاست می‌کند، پشت قضایا و عاقبت امور را می‌بیند و قضایا را بر اساس نتیجه و سرانجام آنها پیش می‌برد. در مورد معنای سوم یعنی تفسیرکردن، خلیل‌بن‌احمد آن را به تفسیر سخنی که معانی مختلفی دارد و فهم معنای صحیح آن نیازمند بیان و توضیح دیگری است، تعریف کرده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۱۲۰). به‌دیگر سخن، تأویل‌گر با ملاحظه وجوه متعدّد معانی، وجه درست را که همان معنای ظاهری نهایی است انتخاب نموده و به لفظ نسبت می‌دهد؛ بنابراین تأویل به معنای سوم، به نوع خاصی از تفسیر اطلاق می‌گردد؛ چنانکه برخی لغویان گفته‌اند: «تأویل عبارت از تفسیر و بیان عاقبت و سرانجام یک امر است» (جوهری، ۱۴۲۸، ج۲، ص۱۲۲۶). تأویل به‌معنای چهارم نیز ممکن است به معنای اول برگردد با این بیان که معنای غیرظاهر کلام همان معنای باطنی، عمیق و غایت معانی کلام است.

به‌نظر می‌رسد برخی بررسی‌های لغوی متأخر و معاصر که با تکیه بر نظر ابن‌فارس، تأویل را از اضداد شمرده و آن را هم به معنای ابتدای امر و هم به معنای انتهای امر دانسته است (ر.ک: فیروزآبادی، بی‌تا، ج۱، ص۷۹؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص۱۹) قابل ملاحظه باشد؛ زیرا ابن‌فارس در هیأت فعلی ماده «أول» که تأویل، ناظر به‌آن است، از معنای ابتدای امر، سخنی به‌میان نیاورده است؛ بلکه وی برای ماده «أول» دو اصل و ریشه معنایی متفاوت معرفی می‌کند که اصل اول به‌معنای ابتدای امر است که در واژه «أوّل» مشاهده می‌شود؛ و اصل دوم

به معنای انتهای امر است که آن را در صورت‌های متعددی از این ماده از جمله در واژه «تأویل» مورد توجه قرار داده است (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج۱، ص۱۵۸). ازاین‌رو، ضرورتی ندارد معنای ابتدای امر را در باب تأویل کلام جستجو نموده و تأویل کلام به معنای انگیزه و قصد اولیه گوینده دانسته شود (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۰، ص۱۵۳).

نتیجه آنکه معنای اصلی تأویل، عاقبت و سرانجام یک امر است و «تأویل کلام» همان مقصود اصلی و نهایی کلام خواهد بود.

۲ـ تأویل قرآن در اصطلاح آیات و روایات

ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات تعریف نشده است؛ لذا بهترین راه برای معناشناسی تأویل قرآن، رجوع به آیات و روایات است تا بر اساس کاربردهای قرآنی و روایی این اصطلاح، ماهیت تأویل قرآن کشف شده و تعریفی جامع برای آن ارائه گردد. ازاین‌رو، ابتدا کاربردهای تأویل قرآن در آیات و روایات بررسی و دسته‌بندی شده و سپس ماهیت تأویل قرآن مشخص شده است.

لفظ تأویل، در ضمن هفت سوره از قرآن هفده بار استعمال شده است (ر.ک: یوسف/۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱؛ الکهف/۷۸ و ۸۲؛ الحجر/۵۹؛ و الاسراء/۳۵؛ الاعراف/۵۳؛ یونس/۳۹؛ آل‌عمران/۷). از هفده مورد یادشده، پنج مورد آن درباره قرآن به‌کار رفته است که دوبار به اتفاق مفسّران به معنای «مقصود از آیات متشابه» (ر.ک: آل‌عمران/۷) و سه بار به حسب ظاهر و به نظر مشهور به معنای «تحقّق عینی وعد و وعیدهای قرآن در آخرت» (ر.ک: الاعراف/۵۳؛ یونس/۳۹) است.

در روایات، کلمه تأویل در مورد قرآن در هشت معنا استعمال شده است که عبارتند از: معنای ظاهری آیه، مصداق ظاهری آیه، معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق)، مصداق عموم یا اطلاق آیه، تحقّق مفاد آیه و معنای آیه متشابه.

اینک هریک از معانی مذکور با شواهدی از آیات و روایات مطرح می‌گردد؛

۲ـ۱ معنای ظاهری آیه

مراد از معنای ظاهری آیه، معنایی است که آیه، ظهور در آن معنا داشته باشد. در برخی از احادیث، تأویل به معنای «معنای ظاهری آیات» استعمال شده است. بر اساس روایت نعمانی، امام صادق علیه‌السلام از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام در تبیین مراد از «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم/۶۵) می‌فرمایند: «تأویلش آن است که آیا احدی غیر از خدای تعالی می‌شناسی که اسمش الله باشد.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۰، ص۱۳۶). در همین روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام راجع به آیه «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» (المائده/۶) می‌فرماید: «این آیه از آیات محکمی است که تأویل آن در تنزیلش است؛ یعنی در بیان تأویل آن، به چیزی بیش از تنزیل و ظاهر آیـه نیازمند نیستیم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۰، ص۱۲).

در این حدیث معنای ظاهری آیه، تأویل نامیده شده است. تا آنجا که نگارنده جستجو نمود، غیر از همین دو مورد کاربرد در روایت نعمانی، در روایت دیگری تأویل‌قرآن به این معنا استعمال نشده است.

۲ـ۲ مصداق ظاهری آیه

مراد از مصداق ظاهری آیات، تطبیقات خارجی آیات به لحاظ معنای ظاهری آیه در بستر نزول است. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

الف) از امام باقر علیه‌السلام روایت شده است که فرمودند: خداوند آیه اِنَّما يُرِيْدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْراً (الاحزاب/۳۳) را در کتابش نازل کرد و تأویل آن علی، حسن، حسین و فاطمه هستند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۲۵۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این حدیث، مصادیق عینی مفاد آیه تطهیر در بستر نزول، تأویل‌آن شمرده شده است.

ب) از امام کاظم(علیه السلام) درباره آیه مباهله (آل‌عمران/۶۱) روایت شده که فرمود: «تأویل «اَبْنَاءَنَا» حسن و حسین و تأویل «نساءَنا» فاطمه و تأویل «اَنْفُسَنَا» علی‌بن‌ابی‌طالب است.» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۷۱۵).

در این حدیث نیز مصادیق خارجی «أبناءنا»، «نساءنا» و «أنفسنا» در بستر نزول، تأویل آنها شمرده شده است. در تتبّعی که نگارنده داشت، بجز دو روایت مذکور، در روایت دیگری تأویل قرآن به معنای مصداق ظاهری بکار نرفته است.

۲ـ۳ معنای باطنی آیه

از روایات فراوانی استفاده می‌شود که آیات قرآن کریم، علاوه بر معنای ظاهری، از معانی عمیق باطنی برخوردار است که همگان را یارای فهم آن نیست و علم آن، ویژه «راسخان در علم» است. اصل وجود باطن برای قرآن، مورد اتّفاق عامه و خاصه است و روایات فراوانی که به تواتر معنوی رسیده، بر آن دلالت دارد (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶، صص۸۷-۹۱).

در برخی از روایات، ضمن پذیرفتن اینکه قرآن دارای بطون است، بطن آن «تأویل» نامیده شده است. فضیل‌بن‌یسار از امام باقر(علیه السلام) سؤال می‌کند: مقصود از ظهر و بطن قرآن چیست؟ حضرت فرمود: «ظهر قرآن، تنزیل آن، و بطن قرآن، تأویل آن است؛ بخشی از تأویل قرآن، محقّق شده و بخش دیگر آن، هنوز محقق نشده است؛ قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۱).

همچنین در برخی روایات تصریح شده است که معنای باطنی آیه، تأویل آیه محسوب می‌گردد. برای مثال، علی‌بن‌جعفر گوید: از برادرم امام کاظم(علیه السلام) درباره تأویل آیه: «قُلْ أرَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأتِیکُمْ بِماءٍ مَعِینٍ» (الملک/۳۰) سؤال نمودم، آن حضرت فرمود: «آنگاه که امامتان را از دست دهید و او را مشاهده نکنید، چه می‌کنید؟» (صدوق، ۱۳۹۵، ج۲، ص۳۶۰). چنانکه مشاهده می‌شود، در این حدیث، از تأویل آیه سؤال شده و امام(علیه السلام) به بیان معنای باطنی آیه پرداخته که نشان دهنده آن است که از دیدگاه ائمه(علیهم السلام)

معنای باطنی آیه به عنوان تأویل آیه به شمار می‌رود. مفاد ظاهری آیه مزبور به اهمیت نعمت آب در حیات مادی اشاره دارد، ولی در معنای باطنی، به نعمت حضور امام که مایه حیات معنوی بشر است، اشاره شده است.

۲ـ۴ مصداق باطنی آیه

مراد از مصداق باطنی آیات، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است. برای نمونه، فضیل‌بن‌یسار گوید: از امام باقر علیه‌السلام درباره آیه: «وَ مَنْ أَحْیاها فَکَأَنَّما أَحْیَا النَّاسَ جَمِیعاً» (المائده/۳۲) پرسیدم. حضرت فرمود: «یعنی هر کس شخصی را از سوختن یا غرق شدن نجات دهد. گفتم: پس آنکه از گمراهی کسی را هدایت کند چه؟ فرمود: این تأویل اعظم آیه است» (برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۳۲). در این روایت، شخصی که شخص دیگر را هدایت کند، به عنوان تأویل اعظم «مَنْ أَحْیاها» مطرح شده است. روشن است که این شخص، مصداق باطنی آیه است و در این روایت تصریح شده که این معنا، تأویل اعظم آیه است.

۲ـ۵ مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق)

در برخی از احادیث، به مصادیق زمان نزول که آیات، ناظر به آنها بوده، ظهر و تنزیل گفته شده و به مصادیق مشابه آنها که مفاهیم کلی آیات با صرف نظر از مورد نزول، در همه زمان‌ها برآن قابل انطباق است، بطن و تأویل گفته شده است. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «ظاهر قرآن همان مصداق‌ها (اسباب و شأن نزول‌ها) و مواردی است که آیات درباره آنها نازل شده است و باطن قرآن مصداق‌ها و اشخاصی هستند که [در آینده می‌آیند و] مانند گذشتگان [که آیات درباره آنها نازل شده است] عمل می‌کنند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۱). یعنی آنچه درباره آنان نازل شده، نسبت به اینان نیز صدق می‌کند. گرچه در این‌حدیث، سخنی از تأویل قرآن به میان نیامده است، اما در جای دیگر، امام‌باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «ظاهر قرآن، تنزیل

آن و باطن قرآن، تأویل آن است، بخشی از تأویل آن گذشته است و بخشی هنوز تحقّق نیافته، قرآن بسان خورشید و ماه، در حرکت است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۱).

همچنین از امام صادق(علیه السلام) روایت شده که فرمودند: «قرآن تأویلی دارد که بخشی از آن تحقّق یافته و بخشی از آن محقّق نشده است؛ هنگامی که تأویل آن در زمان یکی از امامان تحقّق یابد، امام آن عصر، آن را می‌شناسد» (صفّار، ۱۴۰۴، ص۱۹۵).

نیز از پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) نقل شده است: «در میان شما کسی است که بر تأویل قرآن قتال می‌کند؛ چنان‌که من بر تنزیل‌آن قتال کردم و او علی‌بن‌ابی‌طالب است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۵).

در این روایات، تأویل قرآن به مصادیقی توصیف شده که فراتر از سبب و شأن نزول آیات هستند و بعضی از آنها تا زمان امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام) روی داده و بعضی از آنها پس از ایشان واقع خواهند شد. به‌دیگر سخن، لفظ تأویل در مورد «مصداق آیه در گذر زمان» استعمال شده است. این، همان قاعده «جری و تطبیق» است که در روایات یادشده به آن اشاره شده است. بدین‌معنا که قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد و بر مصادیق جدید تطبیق می‌یابد. ایـن نوع احادیث بر فرازمانی بودن، پویایی و تازگی قرآن برای هر عصر و نسل، تأکید می‌کند. در اینجا روایتی که در متن آنها به تأویل بودن مصداق آیه در گذر زمان تصریح شده است، نقل می‌شود.

امام صادق(علیه السلام) درباره آیه: «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرَى فَقاتِلُوا الَّتي تَبْغي حَتَّى تَفيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» (الحجرات/۹) می‌فرمایند: «تأویل این آیه در حادثه بصره تحقّق یافت و آنان اهل این آیه بودند که بر امیرالمؤمنین(علیه السلام) شـوریدند، پس بر آن حضرت لازم بود که بـا آنــان بجنگد تا به امر الهی گردن نهند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج۱۵، ص۴۲۹).

در این حدیث، عبارت «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرَى» بر اصحاب جمل و عبارت «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّى تَفِیءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» بر امام علی علیه‌السلام و یارانش تأویل شده است که به عنوان یکی از مصادیق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) به‌شمار می‌روند.

۲ـ۶ مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه

در بسیاری از آیات، واژه‌ها یا عباراتی به صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصادیق متعدّدی تطبیق می‌کند. در روایات تفسیری متعدّدی که در زیر این‌گونه آیات نقل شده است، به بیان مصداق عموم یا اطلاق آیه پرداخته شده است. همچنین گاهی اوقات از برخی مصادیق عموم یا اطلاق آیه، تحت عنوان مصداق اتمّ و اکمل نام برده شده است. در برخی از این روایات، ضمن بیان این نوع از مصادیق آیات، تصریح شده است که این صادیق در زمره تأویل آیه به شمار می‌آیند. برای مثال، از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه: «وَالَّذینَ یَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ به اَن یُوصَل» (الرّعد/۲۱) روایت شده که فرمودند: «از جمله پیوندهای مورد نظر آیه، صله رحم است و تأویل نهایی و اتمّ آن، پیوند تو با ماست» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۲۰۸).

روشن‌است که عبارت «ما أَمَرَ اللَّهُ به اَن یُوصَل» در آیه یادشده، مطلق بوده و در این روایت، از پیوند با ائمه علیهم‌السلام که مصداق اتمّ اطلاق آیه است، به‌عنوان تأویل نهایی آن یادشده است.

۲ـ۷ تحقّق مفاد آیه

در برخی از آیات و روایات، تحقّق عینی وعده‌ها و پیش‌گویی‌های قرآن، تأویل آنها عنوان شده است. به دیگر سخن، به مصادیق این خبرهای غیبی و پیش‌گویی‌ها که در آینده تحقّق می‌یابند، تأویل قرآن اطلاق شده است.

در آیات زیر، کلمه تأویل به حسب نظر مشهور، در مورد قرآن به کار رفته و ظاهراً مراد از آن، همان مصداق عینی وعد و وعیدهای قرآن و اِخبارهای آن از آخرت است:

الف) «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِیلَهُ یَوْمَ یَأْتی تَأْوِیلُهُ یَقُولُ الَّذِینَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ» (الاعراف/ ۵۳).

اظهر آن است که مراد از تأویل قرآن در این آیه، همان مصداق خارجی و تجسم عینی خبرها و وعد و وعیدهایی است که قرآن در زمینه آخرت بیان داشته و ماهیت آنها در این جهان برای انسان پنهان است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص۶۵۷).

ب) «بَلْ کَذَّبُوا بِما لَمْ یُحِیطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّایَأْتِهِمْ تَأْوِیلُهُ کَذلِکَ کَذَّبَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (یونس/۳۹).

در این آیه، ظاهراً ضمیر «تأویله» به «ما لم یحیطوا» برمی‌گردد. به‌نظر می‌رسد «لمّا یأتهم تأویله» اظهر در تفسیر «ما لم یحیطوا» همان تفسیر به وعد و وعیدها و اخبار قرآن از آخرت، بهشت و جهنّم است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۱۶۷).

در نتیجه، معنای تأویل در این آیه نیز همان معنایی است که در آیه گذشته بیان شد. یعنی مراد از آن، مصداق خارجی و حقیقت عینی وعد و وعیدهای قرآن و اخبارهای غیبی آن نسبت به عالم آخرت است؛ زیرا «اتیان تأویل» مناسب با چنین معنایی است.

در برخی از روایات نیز تحقّق عینی وعده‌ها و پیش‌گویی‌های قرآن تأویل‌آن آیات نامیده شده است. از جمله امام صادق﵇ درباره آیه «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُون» (التوبه/۳۳) فرمودند: «به‌خدا سوگند! تأویل این آیه محقّق نخواهد شد تا زمانی که قائم﵇ ظهور کند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج۲، ص۶۷۰).

این آیه، از چیرگی و غلبه دین حق بر همه ادیان باطل خبر می‌دهد و امام صادق﵇ فرمودند این پیشگویی قرآن هنگام ظهور امام زمان﵇ تحقّق خواهد یافت.

۲ـ۸ معنای آیه متشابه

معانی هفت‌گانه گذشته، ناظر به همه آیات قرآن ـ اعم از محکم و متشابه ـ بود، امّا معنای هشتم، تأویل قرآن به آیات متشابه است. آیات متشابه آیاتی است که ظهور در معنای

شبهه‌انگیز دارند. به‌دیگر سخن، تشابه در آیات متشابه، تشابه حق و باطل است؛ به‌گونه‌ای که سخن حق‌گونه خداوند، باطل‌گونه جلوه‌گر می‌شود. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ۲۳۶). به همین دلیل است که آیات متشابه نیاز به‌تأویل دارند تا معنای اصلی آنها که فراتر از معنای ظاهری است، آشکار گردد.

در آیه «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ...» (آل‌عمران/۷) بر معنای اصلی آیه متشابه، اطلاق تأویل شده است.

همچنین در برخی از روایات نیز معنای اصلی آیه متشابه، تأویل نامیده شده است. مانند این روایت که از امام علی علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: قول ابراهیم علیه‌السلام که فرمود: «اِنِّی ذَاهِبٌ اِلَی رَبِّی» (الصافّات/۹۹) آن است که ایشان به عبادت خداوند و تلاش در راه او توجه کرد؛ آیا نمی‌بینی که تأویلش غیر از تنزیلش است؟» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۲۶۶).

روشن است که این آیه، ظهور در معنای شبهه‌انگیز داشته و متشابه است که امیر مؤمنان علیه‌السلام بر معنای اصلی آن اطلاق تأویل نموده است.

از مجموع آیات و روایاتی که در زمینه معنای «تأویل قرآن» نقل شد، چنین برداشت می‌شود که «تأویل قرآن» در لسان آیات و روایات، دارای هشت معناست. البته می‌توان این معانی هشت‌گانه را در دو معنای عام و خاص برای تأویل قرآن خلاصه نمود. «تأویل قرآن» به معنای عام همه معانی هشت‌گانه را دربرگرفته است؛ اما «تأویل قرآن» به معنای خاص فقط شامل معنای سوم تا هشتم است. دلیل این تقسیم، آن است که با مرور آیات و روایاتی که مطرح شد، مشاهده می‌شود که تمامی آیات و اکثر روایات، ناظر به معنای تأویل قرآن به معنای سوم تا هشتم است.

مراد از تأویل قرآن در این مقاله، تأویل به معنای خاص است. بنابراین کوشش می‌شود روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه‌السلام در سوره حجر بیان شود که مشتمل بر یکی از معانی سوم تا هشتم هستند.

نکته دیگر آن است که دو معنای اول تأویل قرآن، یعنی معنا و مصداق ظاهری آیه، در حوزه تفسیر قرآن قرار می‌گیرد؛ امّا طبق آنچه در بررسی معنای لغوی تأویل گذشت که لغت‌شناسان یکی از معانی تأویل را تفسیر کردن دانستند، تأویل قرآن به معنای عام شامل تفسیر نیز می‌شود. ازاین‌رو، در روایات، به این دو معنا نیز تأویل اطلاق شده است. بنابراین تأویل قرآن به معنای عام، اعم از تفسیر است و نسبت آن با تفسیر، عموم و خصوص مطلق است، ولی تأویل قرآن به معنای خاص نسبتش با تفسیر، تباین است.

۳ـ انواع روایات تأویلی سوره حجر درباره امام علی علیه‌السلام

همان‌طور که بیان شد، در بین روایات تفسیری سوره حجر، روایاتی وجود دارد که آیات این سوره را بر امام علی علیه‌السلام تأویل کرده‌اند. این تأویلات به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند که در ادامه، ذکر می‌شود.

۳ـ۱ معنای باطنی آیه

در روایات تفسیری سوره حجر یک روایت مشاهده شد که معنای باطنی آیه را بر امام علی علیه‌السلام تأویل نموده است:

از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکینَ» (الحجر/۹۴) روایت شده: «قِیلَ لِلنَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ فِی أَمْرِ عَلِیٍّ علیه‌السلام فَإِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ»؛ به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وحی شد که آنچه را درباره علی علیه‌السلام مأمور گشته‌ای، آشکارا بیان کن که این حقّی از جانب پروردگات است» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج۳، ص۶۳۱).

عبارت «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ» در مورد علنی کردن رسالت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است؛ اما در این روایت، به آشکار کردن امامت امام علی علیه‌السلام تأویل شده است. بنابراین تأویل ذکر شده در این روایت، از نوع جری و تطبیق و بیان مصداق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۳ـ۲ مصداق باطنی آیه

در روایات تفسیری سوره حجر مواردی از مصادیق باطنی وجود دارد که بر امام علی علیه‌السلام تأویل شده است:

الف) از امام علی علیه‌السلام درباره آیه «رُبَما یَوَدُّ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ کانُوا مُسْلِمینَ» (الحجر/۲) روایت شده که فرمودند: «هُوَ أَنَا إِذَا خَرَجْتُ أَنَا وَ شِیعَتِی وَ نَقْتُلُ بَنِی أُمَیَّةَ فَعِنْدَهَا یَوَدُّ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْکَانُوا مُسْلِمِیْنِ»؛ منظور من هستم؛ آن هنگامی که من با پیروانم خارج شویم و بنی‌امیه را می‌کشیم، در این زمان، آرزو می‌کنند که ای کاش مسلمان بودند» (حلّی، ۱۴۲۱، ص۸۹).

این روایت مربوط به دوران رجعت امام علی علیه‌السلام است که بنی‌امیه از انکار امامت آن حضرت پشیمان خواهند شد. عبارت «الَّذینَ کَفَرُوا» در این آیه، در غیرمسلمانان یعنی کافران به خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ظهور دارد؛ اما در این روایت به بنی‌امیه و منکران امامت امام علی علیه‌السلام تأویل شده است؛ بنابراین تأویل ذکر شده در اینجا از نوع بیان مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

ب) از امام باقر علیه‌السلام درباره آیه «رُبَما یَوَدُّ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْکانُوا مُسْلِمینَ» (الحجر/۲) سؤال شد، حضرت فرمودند: «یُنَادِی مُنَادٍ یَوْمَ الْقِیَامَةِ یَسْمَعُ الْخَلَائِقُ أَلا إِنَّهُ لایَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُسْلِمٌ فَیَوْمَئِذٍ یَوَدُّ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ کانُوا مُسْلِمِینَ لِوَلَایَةِ أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۳، ص۲۱۵)؛ روز قیامت منادی چنین ندا سر دهد و همه مخلوقات [نیز ندایش‌را] بشنوند که آگاه باشید! کسی داخل بهشت نمی‌شود مگر اینکه مسلمان (تسلیم در برابر دستورات خداوند) باشد! در آن روز کافران آرزو می‌کنند که ای کاش [در دنیا] تسلیم ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بودند.

عبارت «الَّذینَ کَفَرُوا» ظهور در غیرمسلمانان یعنی کافران به خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد؛ اما در این روایات به منکران امامت امام علی علیه‌السلام تأویل شده است؛ بنابراین تأویل ذکر شده در این روایات از نوع بیان مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

ج) از امام صادق(علیه السلام) در مورد آیه «رُبَما یَوَدُّ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ کانُوا مُسْلِمینَ» (الحجر/۲) روایت شده که فرمودند: «فَأَمَّا فِی یَوْمِ الْقِیَامَةِ فَإِنَّا وَ أَهْلَنَا نَجْزِی عَنْ شِیعَتِنَا کُلَّ جَزَاءٍ لَیَکُونَنَّ عَلَی الأَعْرَافِ بَیْنَ الْجَنَّةِ مُحَمَّدٌ(صلی الله علیه و آله) وَ عَلِیٌّ(علیه السلام) وَ فَاطِمَةُ(علیها السلام) وَ الْحَسَنُ(علیه السلام) وَ الْحُسَیْنُ(علیه السلام) وَ الطَّیِّبُونَ مِنْ آلِهِمْ فَنَرَی بَعْضَ شِیعَتِنَا فِی تِلْکَ الْعَرَصَاتِ فَمَنْ کَانَ مِنْهُمْ مُقَصِّراً فِی بَعْضِ شَدَائِدِهَا فَنَبْعَثُ عَلَیْهِمْ خِیَارَ شِیعَتِنَا کَسَلْمَانَ وَ الْمِقْدَادِ وَ أَبِی‌ذَرٍّ وَ عَمَّارٍ وَ نُظَرَائِهِمْ فِی الْعَصْرِ الَّذِی یَلِیهِمْ وَ فِی کُلِّ عَصْرٍ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ فَیَنْقَضُّونَ عَلَیْهِمْ کَالْبُزَاةِ وَ الصُّقُورِ وَ یَتَنَاوَلُونَهُمْ کَمَا یَتَنَاوَلُ الْبُزَاةُ وَ الصُّقُورُ صَیْدَهَا فَیَزِفُّونَهُمْ إِلَی الْجَنَّةِ زَفّاً وَ إِنَّا لَنَبْعَثُ عَلَی آخَرِینَ مِنْ مُحِبِّینَا مِنْ خِیَارِ شِیعَتِنَا کَالْحَمَامِ فَیَلْتَقِطُونَهُمْ مِنَ الْعَرَصَاتِ کَمَا یَلْتَقِطُ الطَّیْرُ الْحَبَّ وَ یَنْقُلُونَهُمْ إِلَی الْجِنَانِ بِحَضْرَتِنَا وَ سَیُؤْتَی بِالْوَاحِدِ مِنْ مُقَصِّرِی شِیعَتِنَا فِی أَعْمَالِهِ بَعْدَ أَنْ صَانَ الْوَلَایَةَ وَ التَّقِیَّةَ وَ حُقُوقَ إِخْوَانِهِ وَ یُوقَفُ بِإِزَائِهِ مَا بَیْنَ مِائَةٍ وَ أَکْثَرَ مِنْ ذَلِکَ إِلَی مِائَةِ أَلْفٍ مِنَ النُّصَّابِ فَیُقَالُ لَهُ هَؤُلَاءِ فِدَاؤُکَ مِنَ النَّارِ فَیَدْخُلُ هَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنُونَ الْجَنَّةَ وَ أُولَئِکَ النُّصَّابُ النَّارَ وَ ذَلِکَ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَی رُبَما یَوَدُّ الَّذِینَ کَفَرُوا یَعْنِی بِالْوَلَایَةِ لَوْ کانُوا مُسْلِمِینَ فِی الدُّنْیَا مُنْقَادِینَ لِلْإِمَامَةِ لِیُجْعَلَ مُخَالِفُوهُمْ مِنَ النَّارِ فِدَاءَهُمْ» (امام عسکری(علیه السلام)، ۱۴۰۹، ص۲۴۱)؛ امّا در روز قیامت ما و اهل بیت ما هر جزایی را برای شیعیان خود می‌پذیریم، همانا میان اعراف اهل بهشت محمّد و علی و فاطمه و حسن و حسین و پاکان خاندان آنها قرار خواهند داشت، پس برخی از شیعیان خود را در میانه آن میدان‌ها خواهیم دید، و هریک از آنها که در بعضی سختی‌ها کوتاهی کرده باشد، برترین شیعیان خود را مانند سلمان و مقداد و ابوذر و مانند آنها را در زمان‌های پس از آنها به سویشان می‌فرستیم و در هر دوره‌ای تا روز قیامت چنین خواهد بود. مانند شاهین و باز شکاری آنان را درمی‌یابند و مانند پرنده شکاری که شکار خود را به دهان می‌گیرد، آنها را گرفته و گروه‌گروه به بهشت داخل می‌کنند. و به راستی که ما برترین شیعیان خود را همچون کبوتر بر دوستداران آخرین خود می‌فرستیم و آن‌گونه که کبوتر دانه را از زمین برمی‌چیند، آنها را از میانه میدان‌ها گرفته و در بهشت به حضور ما می‌رسانند. در این هنگام یکی از شیعیان ما را که در اعمال خود کوتاهی نموده، پس از اینکه ولایت و تقیّه و حقوق برادران

خود را پاس داشته، می‌آورند و تعدادی از دشمنان اهل بیت را، بیش از صد تن تا صدهزار تن از آنان را در مقابل او قرار می‌دهند و می‌گویند: «این‌ها فدیه برای نجات تو از آتش هستند. بنابراین این مؤمنان را وارد بهشت نموده و دشمنان اهل بیت را وارد آتش می‌سازند. و این، معنای فرموده خداوند است که «رُبَما یَوَدُّ الَّذینَ کَفَرُوا»؛ کافران یعنی با ولایت، «لَوْ کانُوا مُسْلِمینَ» در دنیا تسلیم امامت باشند، تا مخالفانشان را فدیه خود در برابر آتش قرار دهند.

همان توضیحی که درباره حدیث قبل مطرح شد، درباره این حدیث نیز جاری است.

د) از ابن عبّاس درباره آیه «وَ إِنَّها لَبِسَبیلٍ مُقیمٍ» (الحجر/۷۶) چنین روایت شده است: «فِی الْخَبَرِ هُوَ الْوَصِیُّ بَعْدَ النَّبِیِّ صلی الله علیه و آله» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۳، ص۷۲)؛ در خبر است که منظور از سبیل مقیم، وصّی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است.

عبارت «سَبیلٍ مُقیمٍ» در آیه مورد بحث، به معنای این است که بقای آثار قوم لوط بر سر راه کاروانیان و گذرکنندگان است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۱، ص۱۱۴)، اما در روایت فوق به وصّی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله تأویل شده است؛ بنابراین تأویل در این روایت، از نوع بیان مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

۳ـ۳ مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه

در روایات تفسیری سوره حجر تأویلاتی از این باب درباره امام علی علیه السلام وجود دارد که نمونه‌هایی نقل می‌شود؛

الف) از امام باقر علیه السلام درباره آیه «قالَ هذَا صِراطٌ عَلَیَّ مُسْتَقیمٌ» (الحجر/۴۱) سؤال شد. حضرت فرمود: «صِراطُ عَلِیِّ بْنِ أَبی طالِبٍ علیه السلام فَقُلْتُ صِراطُ عَلِیٍّ علیه السلام فَقالَ صِراطُ عَلِیٍّ علیه السلام»؛ منظور صراط علیّ‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام است. راوی عرض کرد: «صراط علی علیه السلام»؟! حضرت فرمود: «آری، صراط علی علیه السلام» (صفّار، ۱۴۰۴، ص۵۱۲).

عبارت «هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ» مطلق است و طبق تفسیر آیه، مراد از صراط مستقیم، دین اسلام و مسیر بندگی و تسلیم در برابر خدا است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۱، ص۷۴)، ولی در این روایت به امام علی(علیه السلام) تأویل شده است؛ بنابراین تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ اطلاق آیه است.

ب) از امام علی(علیه السلام) روایت شده که فرمود: «إِنَّ الأَرْضَ مَمْلُوَّة مِنْ فِخَاخِهِمْ فَلَنْ يَنْجُوَ مِنْهَا إِلَّا مَنْ تَشَبَّثَ بِنَا وَ قَدْ أَعْلَمَکَ اللَّهُ أَنَّهُ لَنْ يَنْجُوَ مِنْهَا إِلَّا عِبَادُهُ وَ عِبَادُهُ أَوْلِيَاؤُنَا يَا کُمَيْلُ! وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِنَّ عِبادِی لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (الحجر/۴۲)؛ ای‌کمیل! زمین آکنده از دام‌های شیاطین است و هرگز کسی از آنها رهایی نمی‌یابد، مگر کسی که به ما چنگ درآویزد؛ ای کمیل! خداوند تو را آگاه ساخته که کسی جز بندگانش از آن دام‌ها رهایی نیابد و بندگان او دوستداران ما هستند؛ همان‌طور که فرموده است: «إِنَّ عِبادِی لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (طبری‌آملی، ۱۳۸۳، ص۲۸).

عبارت «عِبَادِی» در آیه مورد بحث، مطلق است و همه بندگان خدا را شامل می‌شود؛ ولی در روایات ذکر شده، بر دوستان و یاران امام علی(علیه السلام) تأویل شده است. بنابراین تأویل ذکر شده در این روایات از نوع بیان مصداق اتمّ اطلاق آیه محسوب می‌گردد.

ج) از امام صادق(علیه السلام) در مورد آیه «إِنَّ عِبادِی لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (الحجر/۴۲) روایت شده که فرمودند: «لَمَّا قَالَ النبی(صلی الله علیه و آله) لِعَلِیٍّ(علیه السلام) مَا قَالَ وَ أَقَامَهُ لِلنَّاسِ صَرَخَ إِبْلِيسُ صَرْخَةً فَاجْتَمَعَتْ لَهُ الْعَفَارِيتُ فَقَالُوا يَا سَيِّدَنَا مَا هَذِهِ الصَّرْخَةُ فَقَالَ وَيْلَکُمْ يَوْمُکُمْ کَيَوْمِ عِيسَی(علیه السلام) وَ اللَّهِ لَأُضِلَّنَّ فِيهِ الْخَلْقَ قَالَ فَنَزَلَ الْقُرْآنُ وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ صَرَخَ إِبْلِيسُ صَرْخَةً فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ الْعَفَارِيتُ فَقَالُوا يَا سَيِّدَنَا مَا هَذِهِ الصَّرْخَةُ الْأُخْرَی فَقَالَ وَيْحَکُمْ حَکَی اللَّهُ وَ اللَّهِ کَلَامِی قُرْآناً وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَی السَّمَاءِ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِکَ وَ جَلَالِکَ لَأُلْحِقَنَّ الْفَرِيقَ بِالْجَمِيعِ قَالَ فَقَالَ النبی(صلی الله علیه و آله) بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ إِنَّ عِبادِی لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ قَالَ صَرَخَ إِبْلِيسُ صَرْخَةً فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ الْعَفَارِيتُ فَقَالُوا يَا سَيِّدَنَا مَا هَذِهِ الصَّرْخَةُ الثَّالِثَةُ

قَالَ وَ اللَّهِ مِنْ أَصْحَابِ عَلِیٍّ علیه‌السلام وَ لَکِنَّ بِعِزَّتِکَ وَ جَلَالِکَ یَا رَبِّ لَأُزَیِّنَنَّ لَهُمُ الْمَعَاصِیَ حَتَّی أُبَغِّضَهُمْ إِلَیْکَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۳۰۱)؛ چون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سخنان خویش را درباره علی علیه‌السلام بیان فرمود و او را پیشوای مسلمانان قرار داد، ابلیس فریاد بلندی کشید که همه شیاطین سرکش گرد او آمدند و گفتند: آقای ما! این فریاد بلند برای چه بود؟ ابلیس گفت: وای بر شما! امروز [برای] شما مانند روز عیسی علیه‌السلام است؛ به خدا قسم که مردم را درباره علی گمراه خواهم ساخت. پس این آیه نازل شد: [آری] به یقین، ابلیس گمان خود را درباره آنها محقّق ساخت که همگی از او پیروی کردند؛ جز گروه اندکی از مؤمنان. ابلیس فریاد بلند [دیگری] کشید و دوباره شیاطین سرکش نزد او بازگشته و گفتند: آقای ما! این فریاد بلند دیگر برای چه بود؟ گفت: وای بر شما! به خدا قسم! خداوند براساس سخن من، این آیه را نازل کرد: «وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَیْهِمْ إِبْلِیسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِیقاً مِنَ الْمُؤْمِنِینَ»؛ سپس سر به آسمان بلند کرده و گفت: به عزّت و جلالت سوگند! این مؤمنان را نیز به دیگران ملحق سازم. در آن هنگام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ» ابلیس فریاد بلندی کشید و دوباره شیاطین سرکش نزد او بازگشته و گفتند: آقای ما! این فریاد بلند سوّم برای چه بود؟ گفت: به خدا قسم از دست یاران علی بود؛ پروردگارا! به عزّت و جلالت قسم! گناهان را در نظرشان بیارایم تا آنان را دشمن تو سازم.

همان توضیحی که درباره حدیث قبل مطرح شد، درباره این حدیث نیز جاری است.

د) از رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره آیه «وَ نَزَعْنا ما فی صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْواناً عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلینَ» (الحجر/۴۷) روایت شده که فرمود: «أَنْتَ مَعِی یَا عَلِیُّ فِی قَصْرِی فِی الْجَنَّةِ مَعَ فَاطِمَةَ بِنْتِی هِیَ زَوْجَتُکَ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَنْتَ رَفِیقِی ثُمَّ تَلا رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله إِخْواناً عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلِینَ الْمُتَحَابُّونَ فِی اللَّهِ یَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَی بَعْضٍ» (کوفی، ۱۴۱۰، ص۲۲۶)؛ ای علی! تو در قصر من در بهشت همراه من خواهی بود، همراه دخترم فاطمه که در دنیا و آخرت همسر توست و تو رفیق من هستی. آن‌گاه رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله [این آیه را] تلاوت فرمود: إِخْواناً

عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلینَ؛ کسانی که به‌خاطر خدا یکدیگر را دوست دارند و [در بهشت، روبه‌روی هم نشسته و] به یکدیگر نگاه می‌کنند.

هـ) امام علی﷣ از رسول خداﷺ پرسید: من نزد شما محبوب‌ترم یا فاطمهﷅ؟ پیامبرﷺ فرمود: «فَاطِمَةُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْکَ وَ أَنْتَ أَعَزُّ عَلَیَّ مِنْهَا وَ کَأَنِّی بِکَ وَ أَنْتَ عَلَی حَوْضِی تَذُودُ عَنْهُ النَّاسَ وَ إِنَّ عَلَیْهِ لَأَبَارِیقَ مِثْلَ عَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ وَ أَنْتَ وَ الحسن وَ الحسین وَ فَاطِمَةُ وَ عَقِیلٌ وَ جَعْفَرٌ فِی الْجَنَّةِ إِخْوَاناً عَلَی سُرُرٍ مُتَقَابِلِینَ أَنْتَ مَعِی وَ شِیعَتُکَ فِی الْجَنَّةِ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِﷺ إِخْوَاناً عَلَی سُرُرٍ مُتَقَابِلِینَ (الحجر/۴۷) لا یَنْظُرُ أَحَدُهُمْ فِی قَفَا صَاحِبِه» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج۱، ص۴۱۴)؛ فاطمه نزد من محبوب‌تر از توست، ولی تو در نزد من از او عزیزتری؛ گویا تو را می‌بینم که در کنار حوض کوثر قرار داری و مردم [بی ولایت] را از آن دور می‌کنی و بر آن حوض جام‌هایی است به تعداد ستارگان آسمان و تو به همراه حسن، حسین، فاطمه، عقیل و جعفر در بهشت درحالی‌که همه برابرید، بر تخت‌ها روبه‌روی یکدیگر قرار دارید؛ تو با من هستی و شیعه تو در بهشت خواهد بود. سپس رسول خدا [این‌آیه را] تلاوت فرمود: إِخْوَاناً عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلِینَ؛ به‌گونه‌ای‌که هیچ‌یک از آنها به پشت دیگری نگاه نمی‌کند.

با عنایت به آیه «إِنَّ الْمُتَّقینَ فی جَنَّاتٍ وَ عُیُونٍ» (الحجر/۴۵) که در سیاق عبارت «إِخْوَانًا عَلَی سُرُرٍ مُّتَقَابِلِینَ» قرار دارد، روشن است که عبارت یادشده ظهور در همه متّقین دارد؛ امّا در روایات فوق به امام علی﷣، اهل بیت﷩ و برخی از شیعیان خاص تأویل شده است؛ بنابراین تأویل در این روایات از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه به‌شمار می‌رود.

و) از ابن عبّاس درباره آیه «وَ نَزَعْنا ما فِی صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلینَ» (الحجر/۴۷) روایت شده است: «نَزَلَتْ فِی عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ وَ حَمْزَةَ وَ جَعْفَرٍ وَ عَقِیلٍ وَ أَبِی ذَرٍّ، وَ سَلْمَانَ وَ عَمَّارٍ وَ الْمِقْدَادِ، وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَیْنِ» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج۱، ص۴۱۳)؛ این آیه در شأن علیّ‌بن‌ابی‌طالب، حمزه، جعفر، عقیل، ابوذر، سلمان، عمّار، مقداد، حسن و حسین نازل شده است.

همان توضیحی که درباره حدیث قبل مطرح شد، درباره این حدیث نیز جاری است.

ز) از امام علی (ع) درباره آیه «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ» (الحجر/۷۵) روایت شده که فرمود: «کَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمُتَوَسِّمَ وَ أَنَا مِنْ بَعْدِهِ وَ الأئِمَّةُ مِنْ ذُرِّیَّتِی الْمُتَوَسِّمُونَ» (صفار، ۱۴۰۴، ص۳۵۷)؛ رسول خدا (ص) متوسّم بود و پس از ایشان، من و امامان خاندان من متوسّمان هستیم.

واژه «الْمُتَوَسِّمِینَ» در آیه مورد بحث، جمع محلّی به الف و لام و عام بوده و همه کسانی را که با فراست و هوشیاری، حقیقت را از روی نشانه‌اش می‌شناسند، دربرمی‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۱، ص۱۱۳)، اما در روایات فوق به پیامبر (ص)، امام علی (ع) و ائمه (ع) تأویل شده که اسرار درون و باطن مردم را از روی چهره آنان می‌شناسند؛ لذا این تأویل از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه به‌شمار می‌رود.

ح) از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: «یَا عَلِیُّ! أَنَا نَذِیرُ أُمَّتِی وَ إِنَّکَ هَادِیهَا وَ الحسن قَائِدُهَا وَ الحسین سَائِقُهَا وَ عَلِیُّ بْنُ الحسین جَامِعُهَا وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ عَارِفُهَا وَ جعفربن‌مُحَمَّد کَاتِبُهَا وَ موسی‌بْن‌جَعْفَرٍ مُحْصِیهَا وَ عَلِیُّ‌بْن‌مُوسی مُعَبِّرُهَا وَ مُنَجِّیهَا وَ طَارِدُ مُبْغِضِیهَا وَ مُدْنِی مُؤْمِنِیهَا وَ مُحَمَّدبْن‌عَلِیٍّ قَائِدُهَا وَ سَائِقُهَا وَ عَلِیُّ‌بْن‌مُحَمَّد سَائِرُهَا وَ عَالِمُهَا وَ الحسن‌بْن‌عَلِیٍّ نَادِبُهَا وَ مُعْطِیهَا وَ الْقَائِمُ الْخَلَفُ سَاقِیهَا وَ نَاشِدُهَا وَ شَاهِدُهَا إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ (الحجر/۷۵) (ابن‌شاذان، ۱۴۰۷، ص۲۴)؛ ای علی! من بیم‌دهنده امّت خود هستم و تو هادی آنی، و حسن پیشوای آن است و حسین راهبر آن، و علیّ‌بن‌حسین جامع آن، و محمّدبن‌علی عارف آن، و جعفربن‌محمّد کاتب آن و موسی‌بن‌جعفر حسابگر دوستان و دشمنان، و علی‌بن‌موسی عبوردهنده و نجات‌دهنده آن و تعقیب‌کننده کینه‌توزان آن و نزدیک‌کننده مؤمنان به آن است، و محمّدبن‌علی پیشوا و راهبر آن، و علیّ‌بن‌محمّد پیش‌برنده و عالم آن است، و حسن‌بن‌علی ندبه‌کننده و بخشنده آن، و خلف قائم جلوبرنده و به غایت‌رساننده است و شاهد آن، آیه «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ» است.

همان توضیحی که درباره حدیث قبل مطرح شد، درباره این حدیث نیز جاری است.

ط) از امام باقر(علیه‌السلام) روایت شده که فرمودند: «بَیْنَا أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(علیه‌السلام) فِی مَسْجِدِ الْکُوفَةِ إِذْ جَاءَتِ امْرَأَةٌ تَسْتَعْدِی عَلَی زَوْجِهَا فَقَضَی لِزَوْجِهَا عَلَیْهَا فَغَضِبَتْ فَقَالَتْ وَ اللَّهِ مَا الْحَقُّ فِیمَا قَضَیْتَ ... قَالَ فَلَحِقَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَیْثٍ فَقَالَ لَهَا یَا أَمَةَ اللَّهِ لَقَدِ اسْتَقْبَلْتِ عَلِیّاً بِکَلَامٍ سَرَرْتِنِی ... قَالَتْ إِنَّ عَلِیّاً وَ اللَّهِ أَخْبَرَنِی بِالْحَقِّ وَ بِمَا أَکْتُمُهُ مِنْ زَوْجِی مُنْذُ وَلِیَ عِصْمَتِی وَ مِنْ أَبَوَیَّ فَرَجَعَ عَمْرٌو إِلَی أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ(علیه‌السلام) ... وَ قَالَ لَهُ فِیمَا یَقُولُ مَا نَعْرِفُکَ بِالْکَهَانَةِ قَالَ لَه: یَا عَمْرُو وَیْلَکَ إِنَّهَا لَیْسَتْ بِالْکَهَانَةِ وَ لَکِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِأَلْفَیْ عَامٍ فَلَمَّا رَکَّبَ الْأَرْوَاحَ فِی أَبْدَانِهَا کَتَبَ بَیْنَ أَعْیُنِهِمْ مُؤْمِنٌ أَمْ کَافِرٌ وَ مَا هُمْ بِهِ مُبْتَلَوْنَ وَ مَا هُمْ عَلَیْهِ مِنْ شَرِّ أَعْمَالِهِمْ وَ حُسْنِهِمْ فِی قَدْرِ أُذُنِ الْفَأْرَةِ ثُمَّ أَنْزَلَ بِذَلِکَ قُرْآناً عَلَی نَبِیِّهِ(صلی‌الله‌علیه‌وآله) فَقَالَ إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ (الحجر/۷۵) وَ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ(صلی‌الله‌علیه‌وآله) هُوَ الْمُتَوَسِّمَ ثُمَّ أَنَا مِنْ بَعْدِهِ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ ذُرِّیَّتِی مِنْ بَعْدِی هُمُ الْمُتَوَسِّمُونَ فَلَمَّا تَأَمَّلْتُهَا عَرَفْتُ مَا هِیَ عَلَیْهَا بِسِیمَاهَا» (صفار، ۱۴۰۴، ص۳۵۶)؛ امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) در مسجد کوفه بود که زنی آمد و علیه شوهرش یاری خواست. علی(علیه‌السلام) در قضاوت حق را به شوهرش داد. زن خشمگین شد و گفت: به خدا که قضاوتت به حق و با مساوات نبود ... عمروبن‌حریث آن زن را دید و گفت: ای کنیز خدا! سخنی به علی(علیه‌السلام) گفتی که مرا مسرور کرد ... زن گفت: به خدا قسم! علی(علیه‌السلام) از حق به من خبر داد؛ از آنچه که از زمانی که با شوهرم ازدواج کرده‌ام از او و همچنین از پدر و مادرم پنهان داشته‌ام. عمرو نزد امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) بازگشت ... و در میان سخنانش می‌گفت: ما از تو پیشگویی سراغ نداریم. حضرت به او فرمود: ای عمرو وای بر تو! این پیشگویی نیست؛ بلکه خدا روح‌ها را دوهزار سال قبل از جسم‌ها خلق کرد، و زمانی که روح‌ها را در جسم‌ها فرود آورد، میان پیشانی آنها نوشت: مؤمن یا کافر، آنچه که به آن مبتلا خواهند شد، و آنچه که از اعمال خیر و شر هرچند به‌اندازه گوش موشی انجام خواهند داد. از این‌رو، قرآن را بر پیامبرش نازل کرد و فرمود: «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ»، رسول‌خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله) متوسّم بود و سپس بعد از او، من و ائمّه(علیهم‌السلام) که از فرزندان من هستند، متوسّمان هستند. وقتی نیک نگریستم، از سیمای آن زن به درونش پی بردم.

همان شرحی که در ذیل حدیث «هفت» داده شد، درباره این حدیث نیز مطرح است.

ی) از امام علی علیه‌السلام درباره آیه «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ» (الحجر/۷۵) روایت شده که فرمود: «کَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله هُوَ الْمُتَوَسِّمُ وَ أَنَا وَ الأَئِمَّةُ مِنْ ذُرِّیَّتِی الْمُتَوَسِّمُونَ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج۲، ص۳۰۸)؛ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله متوسّم بود، و من و امامان از نسل من، تا روز قیامت از متوسّمان هستیم.

همان توضیحی که درباره حدیث «هفت» مطرح شد، درباره این حدیث نیز جاری است.

ک) از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ» (الحجر/۷۵) سؤال شد. حضرت فرمود: «رَسُولُ اللَّهِ أَوَّلُهُمْ، ثُمَّ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ثُمَّ الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَیْنُ ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ ثُمَّ اللَّهُ أَعْلَمُ. قُلْتُ: یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا بَالُکَ أَنْتَ؟ قَالَ: إِنَ الرَّجُلَ رُبَّمَا کَنَّی عَنْ نَفْسِهِ» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج۱، ص۴۱۹)؛ اوّل آنها رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بود، پس از او امیرالمؤمنین علیه‌السلام، سپس حسن علیه‌السلام، سپس حسین علیه‌السلام، سپس علی‌بن‌الحسین علیه‌السلام سپس محمّدبن‌علی علیه‌السلام، سپس خدا داناتر است. راوی گفت: ای پسرپیامبر! تو خودت چطور؟ فرمود: ای بسا انسان از خودش با کنایه یاد می‌کند.

همان شرحی که در ذیل حدیث «هفت» مطرح شد، درباره این حدیث نیز صادق است.

ل) از امام رضا علیه‌السلام پرسیده شد: چگونه از اسرار قلبی مردم باخبرید؟ حضرت فرمود: «أَمَا بَلَغَکَ قَوْلُ الرَّسُولِ صلی‌الله‌علیه‌وآله اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ قَالَ بَلَی قَالَ فَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ فِرَاسَةٌ یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَلَی قَدْرِ إِیمَانِهِ وَ مَبْلَغِ اسْتِبْصَارِهِ وَ عِلْمِهِ وَ قَدْ جَمَعَ اللَّهُ لِلْأَئِمَّةِ مَا فَرَّقَهُ فِی جَمِیعِ الْمُؤْمِنِینَ وَ قَالَ عَزَّوَجَلَّ فِی کِتَابِهِ إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ (الحجر/۷۵) فَأَوَّلُ الْمُتَوَسِّمِینَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله ثُمَّ عَلِیُّ‌بنُ‌أَبِی‌طَالِبٍ علیه‌السلام مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ الحسن علیه‌السلام وَ الحسین علیه‌السلام وَ الأَئِمَّةُ مِنْ وُلْدِ الحسین علیه‌السلام إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج۲، ص۲۰۰)؛ آیا نشنیده‌اید که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: «از فراست و زیرکی مؤمن بترسید که او با نور خدا می‌بیند. راوی عرض کرد: شنیده‌ام. فرمود: هر مؤمنی به‌اندازه ایمان و علم و بصیرتش زیرکی و فراست دارد و با نور خدا می‌نگرد و خدا همه آن درک و بصیرت و فراست که میان مؤمنان گذاشته، در ما ائمه یک‌جا جمع‌کرده است و خداوند در کتاب خود می‌فرماید: «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ

لِّلْمُتَوَسِّمِينَ»؛ اوّلین نفر از این متوسّمان، پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است، سپس امیرالمؤمنین علیه‌السلام، سپس حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام و ائمّه از نسل حسین علیه‌السلام تا روز قیامت.

همان شرحی که در ذیل حدیث «هفت» داده شد، درباره این حدیث نیز مطرح است.

۳ـ۴ تحقق مفاد آیه

در روایات تفسیری سوره حجر، یک مورد از این نوع تأویل، مشاهده شد که نقل می‌شود.

الف) از امام علی علیه‌السلام درباره آیه «رُبما یودُّ الَّذین کَفرُوا لَوْ کانُوا مُسْلمینَ» (الحجر/۲) روایت شده که فرمود: «هُوَ أَنَا إِذَا خَرَجْتُ أَنَا وَ شِیعَتِی وَ نَقْتُلُ بَنِی‌أُمَیَّةَ فَعِنْدَهَا یوَدُّ الَّذین کَفرُوا لَوْ کَانُوا مُسْلِمِیْنِ» (حلّی، ۱۴۲۱، ص۸۹)؛ منظور من هستم. آن هنگامی که من با پیروانم خارج شویم و بنی‌امیه را می‌کشیم و در این زمان، چه بسا آرزو می‌کنند که ای کاش مسلمان بودند.

منظور این روایت آن است که مفاد آیه مورد بحث، در دوران رجعت امام علی علیه‌السلام تحقّق خواهد یافت که بنی‌امیه از انکار امامت آن حضرت پشیمان خواهند شد؛ لذا تأویل در اینجا از نوع بیان تحقّق مفاد آیه به شمار می‌رود.

ب) از امام صادق علیه‌السلام در مورد آیات «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلَی یَوْمِ یبْعَثُونَ قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ إِلی یَومِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (الحجر/۳۶–۳۸) روایت شده که فرمود: «إِنَّ إِبْلِیسَ قَالَ أَنْظِرْنِی إِلَی یَوْمِ یُبْعَثُونَ فَأَبَی اللَّهُ ذَلِکَ عَلَیْهِ قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ إِلَی یَومِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ الْوَقْتِ الْمَعلُومِ ظَهَرَ إِبْلِیسُ لَعَنَهُ اللَّهُ فِی جَمِیعِ أَشْیَاعِهِ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدمَ علیه‌السلام إِلَی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ وَ هِیَ آخِرُ کَرَّةٍ یَکُرُّهَا أمیرالمؤمنین علیه‌السلام فَقُلْت وَ إِنَّهَا لَکَرَّاتٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّهَا لَکَرَّاتٌ وَ کَرَّاتٌ مَا مِنْ إِمَامٍ فِی قَرْنٍ إِلَّا وَ یَکُرُّ مَعَهُ الْبَرُّ وَ الْفَاجِرُ فِی دَهْرِهِ حَتَّی یُدِیلَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْکَافِرِ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ کَرَّ أمیرالمؤمنین علیه‌السلام فِی أَصْحَابِهِ وَ جَاءَ إِبْلِیس فِی أَصْحَابِهِ وَ یَکُونُ مِیقَاتُهُمْ فِی أَرْضٍ مِنْ أَرَاضِی الْفُرَاتِ یُقَالُ لَهُ الرَّوْحَاءُ قَرِیبٌ مِنْ کُوفَتِکُمْ فَیَقْتَتِلُونَ قِتَالاً لَمْ یُقْتَتَلْ مِثْلُهُ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْعَالَمِینَ فَکَأَنِّی أَنْظُرُ إِلَی أَصْحَابِ عَلِیٍّ

أمیرالْمُؤْمِنینَ علیه‌السلام قَدْ رَجَعُوا إِلی خَلْفِهِمُ الْقَهْقَرَی مِائَهْ قَدَمٍ وَ کَأَنِّی أَنْظُرُ إِلَیْهِمْ وَ قَدْ وَقَعَتْ بَعْضُ أَرْجُلِهِمْ فِی الْفُرَاتِ فَعِنْدَ ذَلِکَ یَهْبِطُ الْجَبَّارُ عَزَّوَجَلَّ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَ الملائکَةُ وَ قُضِیَ الأَمْرُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۲۴۲)؛ ابلیس [به خداوند] عرض کرد: مرا تا روز رستاخیز مهلت ده؛ ولی خداوند از پذیرش این‌خواسته او خودداری کرده و فرمود: «تو از مهلت یافتگانی! امّا نه تا روز رستاخیز، بلکه تا روز و وقت معیّنی؛ وقتی روز معیّن و معلوم برسد، ابلیس ـ خدا او را لعنت کند ـ بر تمام پیروانش از زمان خلقت آدم علیه‌السلام توسّط خدا تا روز معیّن معلوم ظاهر می‌شود و این آخرین بازگشت است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام دارد. پس گفتم: آیا امیرالمؤمنین علیه‌السلام چندین بازگشت دارد؟ فرمود: بله! چندین و چند بازگشت، و هیچ امامی در هیچ قرنی نیست، مگر اینکه نیکوکار و زشت‌کار در روزگارش با او رجعت می‌کنند تا خدا مؤمن را بر کافر غلبه دهد. وقتی روز معیّن معلوم رسید، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام با یارانش و ابلیس با یارانش برمی‌گردند و وعده‌گاه آنان در زمین از اراضی فرات است که به آن «روحاء» گفته می‌شود و نزدیک کوفه شماست. پس چنان جنگی با هم می‌کنند که از روزی که خدا جهانیان را خلق نمود، جنگی به مانند آن رخ نداده است. گویا من یاران امیرالمؤمنین علیه‌السلام را می‌بینم که صد قدم به عقب رفته‌اند، و گویا می‌بینم که قسمتی از پاهایشان در آب فرو رفته است. پس در این هنگام خداوند جبّار و ملائکه در سایه‌ای از ابرها هبوط می‌کنند و کار [ابلیس] تمام می‌شود.

در این روایت به بیان زمان تحقق آیه «إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» پرداخته شده است؛ ازاین‌رو، تأویل در روایت یادشده از نوع تحقّق مفاد آیه به شمار می‌رود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع نوزده روایت تأویلی سوره حجر درباره امام علی علیه‌السلام این نتیجه حاصل شد که در این روایات، از مجموع شش نوع تأویل قرآن، چهار نوع آن وجود دارد که عبارتند از: معنای باطنی آیه (یک روایت)، مصداق باطنی آیه (چهار روایت)، مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه (دوازده روایت) و تحقق مفاد آیه (دو روایت). همچنین در روایات یادشده، دو نوع دیگر تأویل قرآن یعنی مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) و تأویل آیه متشابه، مشاهده نشد.

منابع و مآخذ

۱ـ قرآن کریم.

۲ـ ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد (۱۳۶۷)، **النهایة فی غریب‌الحدیث والاثر**، قم: اسماعیلیان.

۳ـ ابن‌شاذان، محمدبن‌احمد (۱۴۰۷)، **مأة منقبة من مناقب أمیرالمؤمنین و الأئمة**، قم: مدرسة الإمام المهدی ﷺ.

۴ـ ابن‌شهرآشوب، محمدبن‌علی (۱۳۷۹)، **مناقب آل ابی‌طالب ﷺ**، قم: علامه.

۵ـ ابن‌فارس، احمد (۱۴۱۰)، **معجم مقاییس‌اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۶ـ ابن‌منظور، محمد (۱۴۰۸)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۷ـ ازهری، محمدبن‌احمد (بی‌تا)، **معجم تهذیب‌اللغة**، بیروت: دارالکتاب العربی.

۸ـ اسعدی، محمد و طیب حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۰)، **پژوهشی در محکم و متشابه**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۹ـ امام عسکری ﷺ، حسن‌بن‌علی (۱۴۰۹)، **التفسیرالمنسوب إلی الإمام الحسن بن علی العسکری**، قم: مدرسة الإمام المهدی ﷺ.

۱۰ـ بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسة البعثة.

۱۱ـ برقی، احمدبن‌محمدبن‌خالد (۱۳۷۱)، **المحاسن**، قم: دار الکتب‌الإسلامیة.

۱۲ـ جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد (۱۴۲۸)، **الصحاح اللغة**، بیروت: دارالمعرفة.

۱۳ـ راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۰۴)، **المفردات**، قم: نشر کتاب.

۱۴ـ حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱)، **شواهدالتنزیل لقواعدالتفضیل**، تهران: مجمع إحیاء الثقافة الإسلامیة.

۱۵ـ حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱)، **مختصرالبصائر**، قم: مؤسسة النشرالإسلامی.

۱۶ـ دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲)، **إرشادالقلوب إلی‌الصواب**، قم: الشریف الرضی.

۱۷ـ شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶)، **روش‌های تأویل قرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸ـ شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲)، **مبانی و روش‌های تفسیر**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۹ـ صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۹۸)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.

۲۰ـ صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۷۸)، **عیون أخبارالرضا**علیه‌السلام، تهران: جهان.

۲۱ـ صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۹۵)، **کمال‌الدین و تمام‌النعمة**، تهران: اسلامیه.

۲۲ـ صفار، محمدبن‌حسن (۱۴۰۴)، **بصائرالدرجات**، قم: مکتبة آیةالله المرعشی‌النجفی.

۲۳ـ طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲)، **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**، تهران: ناصر خسرو.

۲۴ـ طبری‌آملی، محمدبن ابی‌القاسم (۱۳۸۳)، **بشارة المصطفی لشیعة المرتضی**، نجف: المکتبةالحیدریة.

۲۵ـ عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، **تفسیرالعیّاشی**، تهران: مکتبة العلمیةالاسلامیة.

۲۶ـ فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۴)، **کتاب‌العین**، تهران: اسوه.

۲۷ـ فیروزآبادی، مجدالدین (بی‌تا)، **بصائر ذوی‌التمییز فی لطائف الکتاب‌العزیز**، بیروت: المکتبة العلمیه.

۲۸ـ کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰)، **تفسیر فرات‌الکوفی**، تهران: مؤسسةالطبع وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

۲۹ـ کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۲۹)، **الکافی**، قم: دارالحدیث.

۳۰ـ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، **بحارالأنوار**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۳۱ـ معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸)، **علوم قرآنی**، قم: انتشارات تمهید.

۳۲ـ مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

فصلنامه معارف قرآن و عترت
سال ۵، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۹۷ تا ۱۲۰

بررسی تطبیقی مفهوم ولایت در دین وعرفان و ادبیات

افروز محمودیان[1]

مهدی اسمعیلی صدرآبادی[2]

چکیده

ولایت از اصطلاحاتی است که در معارف و علوم اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در آیات و روایت بسیاری در معانی گوناگون به کار رفته و از آنجا به علوم اسلامی همچون کلام، فقه، فلسفه و عرفان اسلامی راه یافته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی – تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای به بررسی اجمالی این مفهوم در برخی از حوزه‌های علوم اسلامی پرداخته و نتیجه حاصل از آن، این است که این مفهوم در عرفان به طور عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تر مطرح شده است؛ به‌طوری که کمتر کتاب عرفانی است که فصلی به موضوع ولایت اختصاص نداده باشد و می‌توان ادعا کرد که مفهوم ولایت در شکل نظری آن، در مباحث عرفانی پیش از سایر علوم اسلامی مطرح شده و بسط یافته است.

واژگان کلیدی: ولایت، دین، ادبیات، عرفان.

۱) کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد البرز، aafroz.mahmodeyan@gmail.com
۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات وعلوم انسانی حضرت نرجس، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان Esmaeili.sadr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۸/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۲۸

مقدمه

ولایت واژه‌ای است که در گفتمان های مختلف به کار می رود .از جمله در متون عرفانی ، متون قرآنی و حدیثی، گفمانهای کلامی و نیز گفتمان سیاسی. و به دلیل بحث های دامنه داری که در موضوع ولایت فقیه و وسعت معنا و نتایج حاصل از آن مطرح می شود دارای اهمیت خاصی است.

نکته‌ای که در مورد این واژه در بسیاری از بحث‌ها دور از نظر می‌ماند، تفاوت معنای این واژه در گفتمان‌های مختلف است و در نظر نگرفتن این تفاوت، باعث پیدایش نتایج نادرست و سریان دادن یک معنا به کاربردهای دیگر این واژه می‌گردد و این موضوع باعث ایجاد حواشی اختلاف‌برانگیزی در جوامع مختلف سیاسی و عقیدتی گردیده است.

در کتاب حکومت ولایی، در فصل مقدماتی آن، محسن کدیور این بحث را به‌صورت مبسوط مطرح کرده است. مقاله حاضر بر لزوم طرح این مبحث در منابع پیشین، تکمیل همان مطالب با تأکید بیشتری بر موضوع ولایت در عرفان است.

۱ـ مفهوم ولایت در علوم اسلامی

۱ـ۱ ولایت در قرآن

قرآن کریم سنگ اول بنای تفکر و معارف اسلامی است. در علوم اسلامی، ناسازگاری هر مسأله و اندیشه‌ای با مبانی قرآنی، آن مسأله و اندیشه را بی‌اعتبار می‌کند. در سنت عترت طاهره، لزوم عرضه بر قرآن به عنوان قاعده‌ای عمومی جهت اعتبار روایات مطرح شده است. این قاعده ملاک اعتبار تمامی مسائل علوم و معارف اسلامی است.

در قرآن کریم، ۲۳۲ بار مشتقات ماده «ولی» استعمال شده است. خانواده ولایت از کلمات کثیرالاستعمال قرآنی محسوب می‌شود. از این تعداد، ۱۱۰ بار به صورت فعل و ۱۲۳ بار به صورت اسم در قرآن به کار رفته است. این اسماء عبارتند از: ولی، مَولی، اَولی، وَلایت، والی؛ واژه وِلایت (به کسر واو) در قرآن کریم مطلقاً استعمال نشده است (کدیور، ۱۳۷۷،

ص۶۰). نزدیک به نیمی از استعمالات قرآنی واژه‌های خانواده ولایت به معنای لغوی و به دور از اصطلاحات عرفان، کلامی و فقهی ولایت هستند. در برابر، گاهی مفاد بحث ولایت بدون استعمال الفاظ آن از این خانواده، در قرآن آمده است.

بر اساس موارد استعمال قرآنی، مراد از ولایت نحوه‌ای نزدیکی بدون فاصله بین دو شیء است که موجب نوعی حق تصرّف و مالکیت تدبیر در غیر می‌شود. در ولایت، نوعی اولی و احق بودن به غیر از خود نهفته است. در واقع ولایت باعث رفع موانع و حجاب‌ها بین دو ولی می‌گردد. حیثیت و قرب و اولیت می‌تواند از حیث مودت و محبت و جاذبه روحی باشد؛ به‌گونه‌ای که ولی محبوب محسوب می‌شد و «ولایت محبت» شکل می‌گیرد؛ یا از حیث نصرت و یاری باشد؛ آنگونه که امری مانع دفاع ناصر از منصور، متصور نباشد، «ولایت نصرت»؛ یا از حیث نسبت باشد؛ به‌نحوی که بین میت و ولی او در ارث فاصلی نباشد. (راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن ، ماده ولی، طباطبایی، ج۲، صص۳۶۸و۳۶۹ و ج۶، صص۱۱و۱۲).

مرتضی مطهری‌ﷺ در کتاب ولاءها و ولایت‌ها موارد استعمال این دو کلمه را در قرآن و سنت در چهار مورد دسته‌بندی می‌کند؛

الف) ولاء محبت و ولاء قرابت: ولاء محبت یا ولاء قرابت به این معناست که اهل بیت، ذوی‌القربای پیامبر اکرم هستند و مردم توصیه شده‌اند که نسبت به آنها به‌طور خاصی زاید بر آنچه ولاء اثباتی عام اقتضاء می‌کند، محبت بورزند و آنها را دوست بدارند. این مطلب در آیات متعدد قرآن آمده و روایات بسیاری در این زمینه از طریق شیعه و اهل سنّت وارد شده است.

ب) ولاء امامت: ولاء امامت و پیشوایی و به عبارت دیگر مقام مرجعیت دینی، یعنی مقامی که دیگران باید از وی پیروی کنند، او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند و دستورات دینی را از او بیاموزند و به عبارت دیگر زعامت دینی. چنین مقامی مستلزم عصمت است و چنین کسی قول و عملش برای دیگران سند و حجت است.

ج) ولاء زعامت یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی: اجتماع نیازمند به رهبری است؛ آن کسی که باید زمام امور اجتماعی را به دست گیرد، و شئون اجتماعی مردم را اداره کند و مسلط بر مقدرات مردم است «ولی امر مسلمین» است. پیامبر اکرمﷺ در زمان حیات خودشان ولی امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود و پس از ایشان، طبق دلایل مورد ادّعای شیعه به اهل بیتعلیهم‌السلام رسیده است (مطهری، پیشین، ص۲۸۱).

د) ولاء تصرف: ولاء تصرف یا ولاء معنوی بالاترین مراحل ولایت است. سایر اقسام ولایت پیامبر یا مربوط است به رابطه قرابتی با رسول اکرمﷺ، به علاوه مقام طهارت و قداست شخصی اهل بیتعلیهم‌السلام، یا مربوط است به صلاحیت علمی و یا اجتماعی آنها. آنچه به نام ولایت در دو مورد اخیر نامیده می‌شود، از حدود تشریع و قرارداد تجاوز نمی‌کند. گو این‌که ریشه و مبنای فلسفه این قرارداد، صلاحیت علمی یا اجتماعی است؛ اما ولایت تصرف یا ولایت معنوی، نوعی اقتدار و تسلط فوق‌العاده تکوینی است (مطهری، ص۲۸۴).

نظریه ولایت تکوینی از یک طرف مربوط است به استعدادهای نهفته در این موجودی که به نام انسان در روی زمین پدید آمده است و کمالاتی که این موجود شگفت بالقوه دارد و قابل به فعلیت رسیدن است، و از طرف دیگر، مربوط است به رابطه این موجود با خدا. منظور از ولایت تکوینی، آن است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت، به مقام قرب الهی نائل می‌گردد و اثر وصول به مقام قرب– البته در مراحل عالی آن– این است که معنویت انسانی که خود حقیقتی و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت، قافله سالار معنویات، مسلط بر ضمائر و شاهد اعمال، حجت زمان می‌شود. زمین هیچ گاه از ولیی که حامل چنین معنویتی باشد و به عبارت دیگر از «انسان کامل» خالی نیست (پیشین، ص۲۸۵). ولایت در این معنا، غیر از نبوت و غیر از خلافت و غیر از وصایت و غیر از امامت، به معنی مرجعیت دینی است و به نظر می‌رسد این شکل از مفهوم ولایت در قرآن نزدیکی بیشتری با مفهوم ولایت عرفانی دارد. در این معنا از ولایت، بیشتر جنبه معنوی و باطنی آن در نظر گرفته شده است. از نظر شیعه و اهل عرفان، در هر زمان یک انسان کامل

که بر جهان و انسان نفوذ غیبی دارد و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد. شیعه او را با نام «حجت» و اهل عرفان او را با نام «قطب» می‌شناسند. باید توجه داشت که ولایت تکوینی انسان کامل در ادامه و در راستای ولایت تکوینی خداوند است. مهمترین ولایت ایجابی در قرآن کریم، ولایت خداوند تعالی است. تا آنجا که یکی از اسماء حسنی الهی «ولی» و دیگری «مولی» است. بر طبق آیات قرآن، خداوند صاحب دوگونه ولایت است؛ ولایت تکوینی و ولایت تشریعی یا اعتباری. ولایت تکوینی یعنی تصرف در همه اشیا و تدبیر امر خلق هر گونه که اراده کند. از جمله شواهد ولایت تکوینی خداوند، می‌توان به سوره الشوری آیه ۹ و سوره السجده آیه ۴ اشاره نمود. مراد از ولایت تشریعی، هدایت، ارشاد، توفیق، تشریع شریعت و به‌طور کلی ولایت در امور مربوط به دین است. بر این اساس، خداوند ولی مؤمنان و متقیان است و دیگران از چنین ولایتی بی‌بهره‌اند. (پیشین، صص۲۸۹-۲۷۲).

۱ـ۲ ولایت در سنت

در سنّت نیز توجه ویژه‌ای به بحث ولایت شده است. مراد از سنّت، «قول، فعل و تقریر» معصوم است که پس از قرآن کریم، سنّت پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، بزرگ‌ترین منبع اندیشه شیعی است. واژه ولایت و مشتقات آن از پراستعمال‌ترین واژه‌های خانواده‌های روایی است. در کتب اربعه حدیث و سایر کتب روایی شیعه واژه‌های خانواده ولایت، هزاران بار به کار رفته است (کدیور، ۱۳۷۷، ص۸۴).

ولایت در سنّت به سه قسم است؛ ولایت اعتقادی، ولایت فقهی، ولایت سیاسی و تاریخی. مراد از ولایت اعتقادی، ولایتی است که لزوم دینداری و مسلمانی به حساب می‌آید. در روایات معصومان علیهم‌السلام از سه قسم ولایت اعتقادی سخن گفته شده است؛ ولایت خداوند تعالی، ولایت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام. در قرآن، عمدتاً به ولایت الهی و نبوی اشاره شده و جز یک مورد - آیه ۵۵ سوره مائده - اشاره‌ای به ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نشده است

(کدیور، پیشین، ص۸۷). شاید از همین روست که ولایت اهل بیت(علیهم السلام) مهمترین و بیشترین بحث ولایت در سنّت را به خود اختصاص می‌دهد. از دیدگاه شیعه، ولایت اهل بیت(علیهم السلام) یکی از مهمترین امور مسلم تعالیم نبوی محسوب می‌شود. ولایت اهل بیت(علیهم السلام) دقیقاً به معنای ولایت رسول(صلی الله علیه و آله) است. مهمترین شأن اهل بیت مرجعیت ایشان در تبیین آیات قرآن و تفصیل تعالیم نبوی است. بدون پذیرش ولایت اهل بیت(علیهم السلام)، دین ناقص است و با ولایت ایشان دین کامل می‌شود. واضح است که در عصر حضور، ایشان اولی به تدبیر و سرپرستی و زعامت سیاسی جامعه هستند. در مذهب شیعه، مرتبه امامت با مقام ولایت که صورت فارسی کلمه ولایت است، ملازمت و ارتباط دارد. بنا بر عقیده شیعیان، پیامبر اسلام(صلی الله علیه و آله) مانند انبیاء اولواالعزم سلف، علاوه بر قدرت نبوت و رسالت به معنای آوردن شریعت الهی، دارای نیروی هدایت و ارشاد معنوی و ولایت نیز بوده‌اند و ولایت از طریق دخترش فاطمه(علیها السلام) به حضرت علی(علیه السلام) و از ایشان به ائمه اطهار(علیهم السلام) انتقال یافته است. از آنجا که امام همیشه حی و زنده است، مرتبه ولایت نیز همیشه وجود دارد و می‌تواند مردم را به حیات معنوی دلالت و هدایت کند. بنابراین دایره ولایت که بعد از دایره نبوت می‌آید، تا به امروز علی‌الدوام وجود داشته است و مؤید و ضامن بقای طریقت باطن در اسلام است (نصر، ۱۳۸۶، ص۲۵).

از جمله مهمترین مستندات روایی ولایت اهل بیت(علیهم السلام) به ویژه ولایت علی بن ابی‌طالب، حدیث غدیر است که براساس آن، پیامبر در روز ۱۸ ذی‌الحجه سال دهم هجری، علی(علیه السلام) را در برابر انبوه اصحاب و مؤمنان، مولای بعد از خود معرفی می‌کند. همچنین در نهج‌البلاغه در موارد متعدد به این ولایت و حقانیت اشاره شده و امام، ولایت را حقی می‌داند که به آن سزاوارتر بود، ولی دیگران آن حق را ضایع کردند.

از امام باقر(علیه السلام) روایت شده است: «اسلام بر پنج رکن بنا نهاده شده است؛ نماز و روزه و زکات و حج و ولایت. و آنچنان که به ولایت تصریح شده است، به هیچ چیزی تصریح نشده است. مردم چهار امر را گرفته‌اند و ولایت را ترک کرده‌اند» (کدیور، ۱۳۸۰، ص۸۹).

در این حدیث، امام به روشنی ولایت را از جمله ارکان اسلام می‌آورد و حتی اعتقاد به آن را بالاتر از سایر ارکان قرار می‌دهد.

ولایت فقهی نیز در روایات مورد توجه بوده است. از جمله معروف‌ترین احادیث در ولایت فقهی، مقبوله عمر بن حنظله است که وقتی از امام صادق(ع) سؤال شد شیعیان در اختلافات بین خود به کجا مراجعه کنند؟ امام ضمن ممنوعیت رجوع به قضات جور، می‌فرمایند: «این دو باید به یکی از شما [شیعیان] مراجعه کنند؛ به کسانی که احادیث ما را روایت می‌کنند و در حلال و حرام ما صاحب‌نظرند و احکام ما را می‌شناسند. پس باید به حکمیت او راضی باشند؛ چرا که من او را بر شما حاکم قرار دادم» (کلینی، ج۱، ص۶۷). این حدیث از منابع اصلی اثبات ولایت فقهی بوده و به دفعات توسط علمای شیعه برای اثبات حق تصرف و ولایت فقیهان استفاده شده است.

از دیگر استعمالات مهم ولایت، به ویژه در نهج‌البلاغه، استعمال آن در معنای امارت و زعامت سیاسی است. به عبارت دیگر، در این استعمالات معنای ولایت، حکومت است و والی یعنی سلطان و امیر. البته مراد از حکومت و امارت و سلطنت در این‌گونه روایات، ولایت شرعی و فقهی نیست؛ به این معنا که مردم در حوزه امور عمومی، محجور و فاقد اهلیت در تصرف شئون خود باشند؛ بلکه مردم در حوزه امور عمومی، ذی‌حق هستند و والی نیز از حقوق ویژه‌ای برخوردار است و طرفین موظف به رعایت حقوق طرف مقابل است (کدیور، پیشین، ص۹۵).

عهدنامه ملاک اشتر، نمونه کامل چنین برداشتی از ولایت است. باز در وصیت‌نامه امام به فرزندش ـ امام حسن(ع) ـ نیز ولایت در همین معنا و مترادف با حکومت و سیطره به کار می‌رود.

به طور کلی از میان این سه دسته از معنای ولایت در روایات معصومان(ع) بیشترین سهم را ولایت اعتقادی به خود اختصاص می‌دهد که بیشتر تأکید بر جنبه باطنی، معنوی و تکوینی ولایت دارد تا بر جنبه‌های ظاهری زعامت سیاسی و تشریعی آن. این ولایت بیشتر مربوط است به حضور یک عنصر روحانی و معنوی زنده و پایدار در اسلام که اسلام را قادر می‌سازد تا به حیات معنوی نایل آید (نصر، ۱۳۸۶، ص۲۹).

۳ـ۱ ولایت در علوم اسلامی

در مکاتب مختلف فکری موجود در قلمرو تفکر اسلامی از ولایت بحث شده است. از قرن دوم تا ششم هجری، به طور عمده، چهار دسته گروه فکری اصلی به وجود آمدند که به عنوان متکلمان، فلاسفه مشاء، فلاسفه اشراق و عرفا یا متصوفه شناخته شدند. این چهار گروه فکری در کنار فقها هر کدام به نحوی به بحث ولایت و انسان کامل پرداختند. عنایت به ابعاد ولایت در حوزه‌های یادشده ما را در فهم صحیح و دقیق ولایت یاری خواهد کرد.

۱ـ متکلمان: جماعتی از محققان هستند که در عین قبول ارزش و اعتبار عقل و استدلال با شرایط و خصوصیات زیر از گروه‌های دیگر جدا می‌شوند:

اول: در روش کلامی مسیر عقل را در نیل به حقایق جهان، به همراهی شرع مقید می‌سازند؛ به این معنا که مبادی دلایل کلامی، همیشه بر اساس قوانینی استوار می‌گردد که با مسائل اثبات شده از راه ظواهر شرع مطابقت داشته باشد.

دوم: هدف کلام، اثبات عقاید دینی است. به این معنا که در استدلال کلامی، نتیجه مخصوصی که از قبل به وسیله عقاید دینی مشخص است، اثبات می‌گردد.

سوم: در استدلال کلامی علاوه بر مبادی عقلی که به آن استدلال برهانی می‌گویند، از مبادی دیگر چون حسن و قبح شرعی که به آن استدلال جدلی می‌گویند نیز استفاده می‌شود (یثربی، ۱۳۸۴، ص۳۴).

۲ـ فلاسفه مشاء: کسانی که عقل را شایسته درک حقایق جهان دانسته و به کفایت عقل در تلاش برای نیل به حقیقت هستی باور داشته و آن را در این تلاش از هر گونه دلبستگی به منابع دیگر از قبیل وحی، ایمان و اشراق درونی بی‌نیاز می‌داشتند.

۳ـ فلاسفه اشراق: کسانی که علاوه بر استدلال عقلی، بر دریافت‌های باطنی و ذوق حاصل از سلوک معنوی و مجاهدات درونی تکیه داشته و عقل و اندیشه را بدون سوانح نوری و اشراقی، برای درک همه حقایق جهان هستی کافی نمی‌دانند.

۴ـ عرفا و صوفیه: کسانی که در نیل به حقیقت جهان، نه بر عقل و استدلال، بلکه بر سیر

و سلوک و ریاضت و مجاهده و اشراق و مکاشفه متکی بوده و هدف آنان به جای درک و فهم حقایق، وصول و فنا در حقیقت است. در این مکتب بینش بر دانش و درون بر برون و حال بر قال ترجیح و تقدم دارد. حاج ملا هادی سبزواری در حاشیه منظومه، این معیارها را با بیان جامع و فشرده چنین بیان می کند: «وصول محققان به حقیقت یا تنها با فکر است و یا تنها با تصفیه درونی و یا هر دوی آنها. آنکه از هر دو وسیله فکر و تصفیه باطن بهره می‌گیرد، فلاسفه اشراق یا اشراقیون هستند. گروهی که تنها به تصفیه درونی می‌پردازند، صوفیه، و کسانی که تنها بر اساس عقل و اندیشه کار می‌کنند، اگر مقید به شرع باشند، متکلم وگرنه فیلسوف مشایی هستند» (یثربی، ۱۳۸۴، ص۳۷).

۵ـ فقیهان: فقها را باید جدای از چهار مکتب فکری مذکور بررسی کرد؛ چرا که فقه بیش از آنکه به دنبال کشف حقیقت و تبیین اصول اعتقادی باشد، در پی تبیین و وضع احکام فردی و اجتماعی جامعه اسلامی اعم از عبادات و معاملات است. فقه علمی است که در آن از احکام جعل شده توسط شارع بحث می‌شود. در واقع فقیه کسی است که با اشراف کامل به منابع اصلی دین، اعم از قرآن و سنت رسول و معصومان، احکام شرعی را تبیین کرده و مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، بیع، نکاح و طلاق و ... بحث می‌کند (مطهری، ج۱۶، ص۲۳).

۴ـ۱ ولایت در کلام

علمای علم کلام ولایت را قدرت تصرّف کلی در هستی و به اذن الله دانسته و آن را منحصراً مخصوص انبیا و اولیا می‌دانند (دهقان، ۱۳۸۲، ص۲۵). ولایت اهل بیت پیامبر به معنای محبت و مودت ایشان، یکی از تعالیم اسلامی است. به حکم صریح قرآن، مسلمانان موظفند «مودت فی القربی» داشته باشند (الشوری/۴۱). اگرچه در مصادیق اهل بیت﷩ میان شیعه و سنّی اختلاف است، ولی در حکم ولاء اهل بیت، شیعه و سنی هم‌داستان هستند. امام شافعی از فقهای اهل سنّت، نمازی را که در آن بر اهل بیت پیامبر﷩ درود فرستاده نشود، باطل

می‌داند (مطهری، ۱۳۸۶، ج۳، ص۲۷۴). همین مضمون در حدیث امام باقر وجود داشت که پیش از این به آن اشاره شد.

در کلام شیعه، ولایت غالباً به معنای امامت به کار می‌رود. بر این اساس، ولایت یک مسأله اعتقادی و کلامی است؛ و نه یک مسأله علمی و فقهی. توحید، نبوت و معاد از اصول دین، امامت و ولایت از یک سو، و عدل از سوی دیگر از اصول مذهب محسوب می‌شود و بدون چنین اعتقادی، فرد از دایره مذهب بیرون است.

پیامبر اسلام ﷺ شئون مختلفی داشتند؛ شامل دریافت و ابلاغ وحی، تبیین و تشریح وحی و تفصیل احکام الهی، قضاوت در منازعات عمومی و خصوصی مسلمانان، ریاست عامه و زعامت سیاسی مسلمانان، وساطت فیض بین آسمان و زمین و ولایت تکوینی. در نظر اهل سنت، با رحلت پیامبر ﷺ کلیه شئون ایشان پایان یافته است و پس از ایشان از جانب خداوند کسی یا کسانی برای تبیین و تشریح معصومانه وحی و تفصیل احکام الهی تعیین نشده است. ریاست دنیای مردم به عهده اهل حل و عقد نهاده شده و از جانب خدا و رسول، کسی به عنوان خلیفه رسول‌الله منصوب نشده است.

در مقابل، شیعه معتقد است با رحلت رسول اکرم ﷺ، وحی قطع شده است، امّا وحی بیان کننده همه چیزی نیست که به عموم مسلمانان ابلاغ گردیده است؛ چرا که ابلاغ عمومی تمامی آن تعالیم جهان‌شمول محتاج وقوع ظرف زمانی مناسب است. ازاین‌رو، افرادی منصوب از جانب خداوند که توسط پیامبر ﷺ به مردم معرفی شده‌اند، متصدّی این امرند که در کلام شیعه «امام» یا «ولی» نامیده می‌شوند (کدیور، پیشین، صص۳۳و۳۴).

امام یا ولی، حائز کلیه شئون پیامبر به استثنای نبوت و ابلاغ وحی بوده و جانشین برحق ایشان است. ولایت مطلقه در کلیه مسائل سیاسی و مذهبی که مبتنی بر انتخاب رهبری الهی و معصوم است، در نظام اعتقادی اهل سنت به‌طور کلی منحصر به پیامبران و در عمل منحصر به رسول اکرم ﷺ است. اما شیعیان همواره بر آن بوده‌اند که هدایت الهی متجلی در پیامبران، حقیقی، مستمر و دائمی است.

بنا بر سنت اعتقادی شیعیان دوازده امامی، جهان هرگز خالی از حجت خدا- یعنی دلیل و نشانه خداوند در میان انسان‌ها و شاهد بر اعمال آنها که قول و عملش مبتنی بر ولایت الهی است- نبوده و نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. مکتب کهن کلامی شیعه امامیه با دیدگاه‌های معتزلی خود، این ضرورت را بر اساس لطف الهی تبیین کرده است. علامه حلی قدس سره می‌گوید: «وجود امام لطف است و لطف واجب است. پس وجود امام واجب است» (مادلونگ، ۱۳۸۷، ص۲۲۹). خداوند به منظور نجات بشر باید پیوسته رهبری را از میان آنها انتخاب کند تا مردم به‌درستی مسائل مذهبی خود یقین کنند. این رهبر حجت خدا، در زمان خود نبی است. پس از دوران نبوت که به حضرت محمد صلی الله علیه و آله ختم می‌شود، این رهبر امام است. بدین‌سان، امامان هم در امور سیاسی و هم در امور مذهبی اساساً همان نقش پیامبران پیش از خود را ایفا می‌کنند و همچون پیامبران، رهبران معصوم بشریت هستند که ولایت مسلم الهی به آنها تفویض شده است (پیشین، ص۲۳۰).

۵ـ۱ ولایت در فلسفه اسلامی

ولایت در فلسفه اسلامی بیشتر با عنوان انسان کامل مورد بحث قرار گرفته است. فلاسفه در بخش معرفة النفس و حکمت نظری، درباره کمال عقل انسانی می‌گویند: اگر کسی با سلاح برهان و استدلال و منطق، ابزار شناخت را به خدمت گرفته، در مسیر کمال و معرفت حرکت کند، و مراحل عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد را طی کند، در بعد عقل نظری به کمال نهایی خود رسیده است؛ زیرا وقتی انسان به مقام عقل مستفاد برسد، تمام تعلقات بدیهی و نظری او، درحالی‌که مطابق با حقایق عینی است، یک‌جا در حضور او قرار می‌گیرد و انسان می‌تواند بدون مزاحمت‌های مادی به آن توجه کرده و بر همه آنها اشراف کامل یابد. این همان مقامی است که حکما در جمله معروف خود بدان اشاره کرده‌اند: «صیرورة الانسان عالماً عقلیاً، مضاهیاً للعالم العین» یعنی انسان با دارا بودن چنین کمالات عقلی، یک جهان عقلی همانند جهان عین می‌شود (صادق ارزگانی، ۱۳۸۳، ص۴۸).

۲ـ ولایت در عرفان و ادبیات

ولایت قاعده و اساس طریقت عرفانی است و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است. بی‌جهت نیست که از میان مسایل عرفانی، مسأله ولایت از جایگاه برجسته و ممتازی برخوردار است و کمتر کتاب عرفانی است که به آن نپرداخته باشد. ازاین‌روست که بحث ولایت و انسان کامل پس از توحید، مهمترین بحث در عرفان نظری به حساب می‌آید. مفهوم ولایت در ادبیات عرفانی در مقایسه با سایر مکاتب فکری اسلام از گستره و عمق بیشتری برخوردار است. مرتضی مطهری‌﷿ در این باره می‌گوید: «من اعتراف دارم که مکتب عرفان از تمامی مکتب‌های قدیم و جدید، در باب انسان کامل غنی‌تر است. نه قدیمی‌ها توانسته‌اند به پایه این‌ها برسند، و نه امروزی‌ها» (مطهری، ۱۳۸۶، ج۲۳، ص۱۹۵). وسعت معنایی مفهوم ولایت در ادبیات عرفانی آنچنان گسترش یافته است که به کانون اندیشه عرفانی بدل شده است و می‌توان چنین ادعا کرد که بدون داشتن درک درستی از این مفهوم، نمی‌توان دستگاه اندیشه عرفانی را مورد مطالعه و فهم قرار داد. سیدحسین نصر در اهمیت جایگاه ولایت و انسان کامل، آن را از معتقدات اساسی باطنی اسلامی می‌داند: «یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن‌عربی صورت‌بندی شده، نظریه انسان کامل است که چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیده» تصوف نامیده‌اند» (نصر، ۱۳۸۴، ص۸۴).

اهل معرفت به اعتبارات مختلف برای انسان کامل اسامی فراوانی ذکر کرده‌اند. عزیزالدین نسفی از عرفای قرن هفتم در کتاب انسان کامل در بیان اسامی انسان کامل می‌نویسد: «بدان که این انسان کامل را اسامی بسیاری است. به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، و جمله راست است. ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند» (نسفی، ۱۳۷۹، ص۷۵).

وجود این همه اسم و صفت عربی و فارسی در بیان یک حقیقت، نشان از عظمت معنایی

این مفهوم دارد. در عرفان تعاریف مختلفی از ولایت ارائه شده است. عبدالرازق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه ولایت را چنین تعریف می‌کند: «ولایت عبارت است از قیام و برپا بودن بنده به حق تعالی هنگام فنای از خویش و این به واسطه عهده‌دار شدن حق است مر کار او را تا به نهایت مقام قرب و تمکین برساندش» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۷، ص۱۵۱). ولایت مقامی است که در آن فرد از نفس خود فارغ گشته و به اراده حق برپا می‌شود. اراده و فعل او الهی می‌گردد یا به تعبیر دیگر اراده الهی را در فعل او می‌توان دید؛ چرا که او به آن درجه از نزدیکی و قرب به حضرت حق رسیده است که با حق یکی شده و هر آنچه که از او صادر می‌شود، از حق تعالی صادر شده است. کاشانی در ادامه ولی را این‌گونه تعریف می‌کند: «ولی یعنی هر کسی را که خداوند کارش را به عهده گیرد و از عصیان و سرکشی حفظش کند و با نفسش او را نگذارد که خوار شود، تا به مرتبه کمال مردان برساندش، چنانکه فرموده «و هو یتولی الصالحین» یعنی: او عهده‌دار کار صالحان است (عبدالرزاق کاشانی، پیشین، ص۱۵۱).

ولایت مقام کمال است و ولی آنچنان از نفس خود وارسته است که جز اراده الهی در او عمل نمی‌کند. ولایت آخرین مقامات سیر و سلوک عرفانی و نیل به مرتبه توحید ذات و لقای رب است. این مقام، جایگاهی است که دارنده آن می‌بیند، آنچه را که دیگران ندیده، و می‌شنود، آنچه را که دیگران از شنیدن آن عاجز، و انجام می‌دهد، آنچه را که سایر مردم از انجام آن ناتوانند (دهقان، ۱۳۸۱، ص۲۲۳). باید توجه داشت که اراده ولی، نه در راستای اراده الهی، بلکه یکی با اراده اوست. در واقع ولی آن می‌گوید و آن حکم می‌کند و آن عمل می‌کند که خداوند تعالی اراده فرموده و حکم داده است.

هرچند صاحب مقام ولایت لزوماً به واسطه وحی با خداوند در ارتباط مستقیم نیست، ولی به لحاظ درجه کمال انسانی، در حق فانی گشته و با ذات او متّحد است. پس می‌تواند مدعی دانش کامل به اراده الهی و بیان کننده خواست و حکم او باشد. سیدجلال‌الدین آشتیانی در تأیید این ادّعا در شرح مقدمه قیصری می‌نویسد: «سالک بعد از خلع لباس امکانی، و تعینات خلقی و رفضی، حدود مانع از شهود حقایق، و جهات مزاحم با شهود حق و رب

مطلق، حق تعالی مبدأ افعال اوست، و از نهایت قرب به حق و اتحاد با سلطان وجود، افعال او به حق مستند می‌گردد. حدودی که مانع از استناد افعال او به حق باشد در مقام فناء در توحید برداشته می‌شود، و حق در او متجلی می‌گردد» (آشتیانی، ۱۳۸۰، صص۸۶۶–۸۶۵). ولی در این معنا در حلقه نهایی ولایت تشریعی قرار می‌گیرد تا نه تنها بیان‌کننده احکام الهی باشد، بلکه نمونه کاملی است از کسی که مطابق حکم شریعت الهی زیست می‌کند. آشتیانی ولایت را چنین تعریف می‌کند: «ولایت حقیقت کلیه‌ای است که شأنی از شئون ذاتیه حق، منشأ ظهور و بروز و مبدأ تعینات و متّصف به صفات ذاتیه الهیه، و علت ظهور و بروز حقایق خلفیه، بلکه مبدأ تعین اسماء الهیه در حضرت علمیه است «والله هو الولی الحمید» (پیشین، صص۸۶۶–۸۶۵). در این تعریف، ولایت در سلسله نظام آفرینش قرار می‌گیرد؛ چنان‌که اگر نبود مقام ولایت، هیچ موجودی مجال بروز و ظهور پیدا نمی‌کرد. ولایت دریچه‌ای است که از طریق آن، فیض وجود از حضرت احدیت به عالم ممکنات سرایت می‌کند و به واسطه اوست که آنچه به صورت بالقوه و عقلی در اعیان ثابته و اسماء الهی متصور است، مجال تحقّق وجودی پیدا می‌کند.

جدای از نقش انسان کامل در تحقّق وجود، انسان کامل واسطه حق و خلق، و عامل حفظ عالم هستی از تباهی، به واسطه جریان فیض الهی است. همان مقامی که از آن به خلیفةالله تعبیر می‌شود. ابن‌عربی دراین‌باره می‌گوید: «این‌که گفته شد انسان و خلیفه نامیده شده است، انسانیتش به سبب عموم نشئه او و فراگیریش مر تمام حقایق راست، و او نسبت به حق تعالی به منزله مردمک چشم است به چشم، که نظر به واسطه آن است و از آن به بصر تعبیر می‌شود، از این روی انسان نامیده شده است. پس بدو، حق تعالی به خلقش نظر می‌کند، و مورد رحمتش قرار می‌دهد، و بنابراین او در انسان حادث ازلی، و ظهور دائم ابدی و کلمه جدا کننده جامع است، پس عالم به وجودش کامل شد. لذا نسبت او به عالم، مانند نگین انگشتر که محل نقش [نام صاحب انگشتر] بوده و عالم نشانه‌ای است که پادشاه خزاین و گنجینه‌هایش را بدان مهر می‌کند، بدین جهت [حق] او را خلیفه نامیده است. زیرا او حق

تعالی بدو [انسان کامل] حافظ و نگهدارنده خلقش است ... خداوند هم او [انسان کامل] را در حفظ عالم خلیفه قرار داد، از این روی عالم پیوسته محفوظ است، مادام که انسان کامل در آن است) «ابن‌عربی، ۱۳۸۷، صص۱۱-۹). انسان کامل موجودی است که خدای سبحان، کمالات ذاتی خود را در آئینه او مشاهده می‌کند چنان‌که هدف نهایی عالم و آدم، تحقّق انسان کامل است. انسان کامل واسطه فیض الهی در حفظ عالم هستی است، یعنی حق سبحانه در آینه انسان کامل تجلی می‌کند. انوار تجلیات حق از آینه دل او به عالم و آدم فایض شده، نظام هستی با رسیدن آن فیض، حفظ می‌شود و تا زمانی که انسان کامل در عالم باشد، از حق سبحانه تجلیات ذاتی و رحمت رحمانی و رحیمی درخواست می‌کند و عالم با این استمداد و فیضان تجلیات حق محفوظ می‌ماند (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۳، صص۳۲-۳۱). علاوه بر مقام انسان کامل میان حق و خلق، انسان کامل واسط میان انسان و جهان آفرینش یا به عبارت دیگر، جهان اصغر و جهان اکبر است. انسان کامل، نمونه و مثالی از جهان، نیز از انسان است، و انسان که عالم صغیر است، از طریق آن، همه امکانات وجود را دارا می‌شود. جهان صغیر و جهان کبیر، همچون دو آینه روبروی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در هر یک دیگری منعکس می‌شود، هر یک از آن دو، به نوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است، منعکس می‌سازند (نصر، ۱۳۸۴، ص۱۱۶). شیخ محمود شبستری این همانندی انسان و جهان را چنین بیان می‌کند:

هر آنچه در جهان از زیر و بالاست | مثالش در تن و جان تو پیداست

جهان چون توست یک شخص معین | تو او را گشته چون جان، او تو را تن

جهان من حیث‌المجموع مانند انسان یک شخص معین است و چنانچه انسان را بدن و روحی است و حیات و کمال بدن مترتب بر روح است و بدن بی‌روح به مثابه جمادات، عالم نیز نسبت به انسان مانند بدن است و انسان روح او (لویزن، ۱۳۸۵، صص۲۲۰-۲۱۹). ولایت را از منظری دیگر می‌توان به تصرف در خلق از نظر باطن و الهام، نه وحی به‌گونه‌ای که خداوند فرمان داده است، تعریف کرد (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۵، ص۳۸). این تعریف ناظر بر

کارکرد ولایت در میان خلق است. اولیاء الهی که از خود فانی و به حق باقی هستند، در میان خلق به حق تصرف می‌کنند و نه به نفس خود. در واقع در این تعریف، اولیاء الهی متصرّفین در امورند به اذن خداوند؛ به‌گونه‌ای تکوینی، یعنی اراده ایشان در راستای اراده الهی قرار گرفته است و در نتیجه به همه امور دانا و توانا هستند؛ البته نه از طریق وحی، بلکه به واسطه فیض و الهام قلبی. ولی عبدی است که هنگام فنای از خود به حق باقی می‌گردد و حق، تولیت امور را به عهده می‌گیرد و او را به مقام قرب و تمکین برساند و در او تحوّلی بنیادین صورت پذیرد و اخلاق و اوصاف و علوم و قدرت و فعل او الهی گردد، عارف به خدا و صفات او، مواظب بر اطاعت او و پرهیزنده از محرمات او باشد (روحانی‌نژاد، پیشین، ص۴۰)، در نهایت مصداق این حدیث قدسی گردد: «بنده من آنقدر در نوافل ادامه می‌دهد تا این‌که به مقام محبت من می‌رسد، و وقتی او را محب خود گردانیدم، من چشم او می‌شوم که با او می‌بیند، و گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، و وقتی او به اندازه یک وجب به من نزدیک شود، به اندازه یک ذرع به او نزدیک خواهم شد و وقتی به سوی من گام برمی‌دارد، من به سوی او خواهم دوید» (شیمل، ۱۳۷۴، ص۲۳۵).

با توجه به تعاریفی که ارائه شد، می‌توان ولایت را از نگاه عرفانی حقیقتی کلی دانست که دارای ویژگی‌های زیر است:

۱ـ شأنی از شئون ذاتی حق است.

۲ـ منشأ ظهور و بروز و مبدأ تعینات است.

۳ـ متّصف به صفات ذات الهی است

۴ـ علّت بروز و ظهور حقایق خلقی است.

۵ـ مبدأ تعیین اسماء الهی در حضرت علمیه است (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۵، ص۳۷).

در ویژگی‌هایی که ذکر شد، کار اصلی ولایت، بیش از آنکه در راستای پرورش یک فرد به عنوان یک انسان کامل باشد، از شئون ذاتی حق است که در ظهور عینیت‌ها و مخلوقات نقش اساسی برعهده دارد. مقام انسان کامل به عنوان عینیت اسم اعظم الله، و حقیقت محمدی

نخستین صادر حق تعالی است که دریچه ظهور و بروز اسماء الهی و اعیان ثابته است. برای درک روشن‌تر این مطلب، ابتدا حضرات پنجگانه عرفانی را بیان کرده، و مختصر توضیحی در باب عالم غیب مطلق، اسماء الهی و اعیان ثابته ارائه می‌شود تا در ادامه با توضیح حقیقت محمدی، شأن و جایگاه انسان کامل در نظام آفرینش مشخص شود.

قیصری در شرح تائیه ابن فارض عالم کلیه و حضرات اصلی را پنج عالم و حضرت به قرار زیر می‌داند:

۱ـ عالم غیب مطلق که عالم اعیان ثابته است که به آن عالم مادیات ممکنه نیز اطلاق می‌شود.

۲ـ عالم جبروت که عالم عقول و نفوس مجرده است.

۳ـ عالم ملکوت که عالم مثال مطلق است که هر موجودی، مادی و مجرد را در آن عالم یک صورت مثالی هست که تنها با حواس باطنی می‌توان آن صورت‌ها را دریافت.

۴ـ عالم ملک، که عالم اجسام زمین و آسمانی و عناصر و مرکبات است.

۵ـ عالم انسان کامل (یثربی، ۱۳۸۴، ص۳۱۵).

بسیاری از بزرگان عرفا، با توجه به لزوم مراتب بخش‌های عرفانی، کتاب‌های خود را از هویت غیبیه آغاز کرده‌اند.

غیبت مطلق یا هویت غیبیه، همان‌طور که از اسمش پیداست، حقیقتی است که در زیر سراپرده‌های نور و حجاب‌های ظلمت پنهان است. امام خمینی‌ﷺ در توصیف این عالم می‌نویسد: «این حقیقت غیبیه را نه نظر لطف است و نه نظر قهر به عالم غیب و شهادت از روحانیتی که در حضرت ملکوت ساکن اند و از فرشتگان مقرب که در عالم جبروت اند. نه توجه رحمت فرموده و نه غضب، بلکه او در مقام ذات، بدون آنکه واسطه‌ای در کار باشد، نظر به اسماء و صفات نیز ندارد و در هیچ صورت و مرآتی تجلی نکند. غیبی است که در ظهور، محفوظ و مصون است، پرده‌نشینی است که هرگز پرده‌های نور از جمالش کنار نرفته، پس اوست باطن مطلق و غیبی که مبدأ اشتقاق هیچ مشتقی نشده است» (منصوری لاریجانی،

۱۳۷۸، ص۱۴). در واقع این عالم، مرتبه‌ای است مختص ذات باری تعالی که بر هیچ مخلوق شناخته شده نیست. دست آمال همه عارفان و حتی شخصیت‌های طراز اول وجود، از آن آستانه کوتاه است و هیچ ملک مقرب و هیچ نبی مرسل، و هیچ وصی نبی‌ای را در آن سراپرده راهی نیست. چنان‌که پیامبر ﷺ می‌فرمایند: «عرفناک حق معرفتک» (دهقان، ۱۳۸۱، ص۶۱). ویژگی‌های این حقیقت غیبیه را می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود:

۱ـ توجه رحمت یا غضب به هیچ چیزی ندارد.

۲ـ بدون واسطه نظر به اسماء صفات ندارد.

۳ـ در هیچ صورت و مرآتی تجلی نکند.

۴ـ از ظهور محفوظ و مصون است.

۵ـ مبدأ انشقاق هیچ مشتقی نشده است.

به بیان ساده، عالم غیب مطلق، کنه ذات خداوند است که هیچ کس نمی‌تواند آن را دریابد. هیچ موجودی مستقیماً با آن در ارتباط نیست. هیچ چیزی از آن صادر نمی‌شود، نه مورد لطف قرار می‌گیرد، نه مورد غضب.

مجهول مطلق است. غیب مطلق است که در عین وحدت، سرمنشأ حضور کثرت‌های خلقی است، به واسطه اسماء الهی و به برکت حقیقت محمدی، آنچه را که در اعیان ثابته تصور شده است (قیصری، ۱۳۸۸، ص۵۱). جهان از نظر عرفان تجلی‌گاه اسماء و صفات حق تعالی است و خلق چون آب زلالی است که صفات ذوالجلال در آن تابان است. مولوی می‌گوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال　　　اندر آن تابان صفات ذوالجلال

خدا جهان را آفرید تا سلطنت خود را آشکار سازد، وگرنه قدرت بدون مقدور و رحمت بدون مرحوم، حقایقی بی‌اثر به شمار خواهند آمد (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۵، ص۳۱۹۲). ازاین‌رو، اسم‌شناسی و علم‌الاسماء در عرفان از جایگاه خاصی برخوردار است. چنان‌که قبلاً هم در تعریف عرفان اشاره شد، عرفان علم به اسماء الهی است. پس حضرت وجود مطلق، دارای

اسماء و صفاتی است که مراتب و تعینات حقیقت وجود به واسطه آن شناخته می‌شود. در واقع اسماء الهی دریچه تجلّی ذات باری تعالی در عالم ممکنات است. صدرالدین شیرازی می‌گوید: «خدای تبارک و تعالی اسمائی دارد که کلیدهای خزینه‌های غیبند» (پیشین، ص۷۸). همان‌طور که گفته شد، هویت ذات، مرتبه غیب‌الغیوبی و بطون محض و کمون صرف و مقام وحدت حقه حقیقیه و فاقد هر گونه اسم و رسم و نشانه و اثر در عالم ملک و ملکوت است. برای تجلی وجود در مجالی اعیان و ظهور ذات در مظاهر صفات، و خلاصه بازار شهود، واسطه لازم است. این واسطه در عرف اهل معنا، به مقام خلافت کبری تعبیر می‌شود که همان اسماء الهی است (پیشین، ص۷۸). در واقع هر موجودی با صفتی از صفات الهی تجلی می‌کند و این موجود متجلّی، حقیقتی از حقایق اسماء را متعین می‌کند. عالم، چیزی جز مجموعه اسماء الهی که تحقّق عینی یافته است، نیست. کثرت عالم، همان صورت‌های حق است که برحسب مقتضیات اسماء، تحقّق یافته است. اسماء الهی در حرکت گریز از مرکز خود به سمت تنوع و تکثر می‌روند. از این چشم‌انداز اسماء الهی اسباب و علل عالم به شمار می‌آیند و موجودات عالم ـ علی‌رغم اختلاف در درجه وجودی، در مجموع تشکیل‌دهنده نظامی بسیار منظم، مساوی با نظام اسماء الهی هستند (روحانی‌نژاد، پیشین، ص۱۹۹).

در عرفان نظری تقسیم‌بندی گوناگونی از اسماء الهی وجود دارد. اگرچه همه اسماء اسم ذات‌اند، امّا به اعتبار ظهور افعال در آنها به عنوان اسماء افعال نامیده می‌شوند. اسم «ولی» از اسماء الهی و اسم «الوالی» از اسماء افعال است (روحانی‌نژاد، پیشین، صص۳۲۴–۳۲۱).

اعیان ثابته: صور علمی اشیا را که از ازل در حضرت علمی و علم حق تعالی ثابت بوده‌اند، اعیان ثابته گویند (دهقان، ۱۳۸۱، ص۷۱). عبدالرزق کاشانی در تعریف اعیان می‌گوید: «اعیان ثابته عبارت است از حقایق ممکنات در علم حق تعالی که ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد و از این روی علمش تغییرپذیر و حادث نیست (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۷، صص۳۲۴–۳۲۱).

ابن‌عربی نخستین اندیشمند مسلمان است که از اعیان ثابته سخن گفته است و در نظریات

فلسفی خود درباره طبیعت هستی، مفصلاً به آن پرداخته است. مقصود ابن‌عربی از اعیان ثابته حقیقت‌ها، ذات‌ها و ماهیت‌هاست. او این کلمه را گاه نیز مترادف موجودات عالم محسوس خارجی به کار می‌برد (عفیفی، ۱۳۸۸، ص۱۸۶). این بدین معناست که ابن‌عربی هرگاه از اعیان ثابته صحبت می‌کند، در واقع، برابر عالم متعین خارجی که دارای وجود اشکال گوناگون است، وجود عالم متعین دیگری را که دربرگیرنده اعیان عقلی و حقایق اشیاء است، می‌پذیرد.

در بیان حقیقت اعیان ثابته می‌گویند: اعیان عبارتند از حقایق ممکنات در علم حق و صور علمی اشیاء که حقایق عالم امکان مطابق آن اعیان به وجود آمده‌اند. اعیان ثابته مجعول نیستند، یعنی وجود خارجی ندارند، به این معنا که این اعیان تنها ثبوت علمی دارند و نه وجود خارجی. اعیان ثابته دارای دو اعتبارند؛ یکی اعتبار آنها به عنوان صور اسماء الهی و دیگری اعتبار آنها به عنوان حقایق اعیان خارجی، به اعتبار اولی به منزله بدن هستند برای ارواح، و به اعتبار دوم، همانند روح اند نسبت به بدن. در واقع اعیان ثابته مرحله‌ای هستند حقیقی میان اسماء الهی و عالم ظهور خارجی و عینی این اسماء. به بیان دیگر اعیان ثابته صورت معقول اعیان خارجی است که قبلاً در علم الهی تصور شده است. این اعیان مرحله واسطی است میان صفات الهی و عالم وجود که در آن صورت عقلانی و کامل هر چیز قرار دارد. متکلمان اعیان ثابته را ثابتات، فلاسفه عالم مثل و عرفا ماهیات می‌نامند (یثربی، ۱۳۶۸، ص۳۸۳).

حقیقت محمدیه: در برابر اصطلاح فلاسفه و حکما که نخستین صادر را «عقل اول» می‌نامند، عرفا آن را همان «روح محمدی» یا «روح اعظم» می‌نامند. حقیقت محمدی نخستین تنزل حق به صورت امکان وجود خلقی بوده، واسطه فیض موجودات دیگر است، و همه کمالات مراتب پایین‌تر از خویش را به نحو اتم و اکمل داراست (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰).

عبدالرزاق کاشانی در تعریف حقیقت محمدی می‌گوید: «حقیقت محمدی عبارت است از ذات یا تعیین اول، خدای را تمام اسماء حسناست، با این همه، آن (حقیقت محمدی) همان

اسم اعظم است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۷، ص۲۷). قیصری در توضیح حقیقت محمدی می‌گوید: «اسامی مقدسه واجب تمامی را در مقام احدیت هیچ‌گونه امتیاز علمی و عینی موجود نبود و در مقام احدیت که نخستین تجلی علمی است، هر یک از اسماء مقدسه الهیه را یک نوع صورت علمی که در اصطلاح حکما ماهیات و در زبان عرفا اعیان ثابته گویند، پدیدار شد و امتیاز علمی فیمابین اسماء مقدسه حاصل گشت ... تمامی موجودات خارجیه که مظاهر اسمای الهیه اند، هر یک در تحت مربوبیت اسمی خود که او ظاهر بود واقع شدند و هر یک از آنها مظهر اسم مخصوص گشتند. از آن جمله حقیقت محمدی که اشرف جمیع موجودات خارجیه است، در تحت مربوبیت اسم جامع الهی (اسم الله) واقع و مظهر اسم اعظم الهی گردید. چنان‌که آن اسم جامع، در تجلی علمی مبدأ فیوضیات جمیع است، مظهر او نیز مبدأ فیوضیات تمامی موجودات خارجیه است» (قیصری، ۱۳۸۸، ص۵۴).

بنابراین نتایج نشان می‌دهد که مفهوم ولایت در بیان عرفانی آن، بیشتر در معانی هستی شناختی عرفانی و تبیین کننده رابطه انسان و خدا به کار رفته و اساساً عاری از معنای سیاسی بوده است. این در حالی است که ولایت در مفاهیم دینی بر مبنای نقش سیاسی بنا شده است و به این جنبه از کاربرد ولایت کمتر توجه شده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

واژه ولایت و مشتقات آن در قرآن کریم فراوان به کار رفته و فراوانی کاربرد آن گویای اهمیت آن است. در عرفان نیز ولایت از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ولایت در معنای عرفانی آن شأنی از شئون ذاتی حق و صفتی از صفات الهی است که به‌عنوان غیب مطلق و تجلی اسم اعظم الله و حقیقت محمدی، علت بروز و ظهور حقایق خلقی است. ولی یا انسان کامل از این منظر فردی است که از نفس خود فارغ گشته و به اراده حق برپا می‌شود. اراده و فعل او الهی می‌گردد و یا به تعبیر دیگر، اراده الهی را می‌توان در فعل او دید. وجود انسان کامل ضروری است تا جلوه و شهادتی باشد بر ذات غیبی مطلق، چنان‌که بدون او، نظام آفرینش کامل نبوده و هدف از خلقت مجهول می‌ماند. در این مفهوم، ولایت به عنوان عنصری کانونی در نظام اندیشه عرفانی، عاری از هرگونه معنای سیاسی است، آن دسته از معانی که به صاحب اختیاری، امارت، سلطنت و اولویت در تصرّف اشاره دارد، بیشتر در مباحث کلامی و فقهی کاربرد داشته است. امّا در بیان عرفانی، مفهوم ولایت بیشتر همخوانی با قرب و محبت و نصرت دارد؛ هرچند که از آن معانی نیز دور نیست.

منابع و مآخذ

۱ـ آژند، یعقوب (۱۳۸۰)، **تاریخ ایران در دوره صفویان**، پژوهشی از دانشگاه کمبریج، تهران: نشر جامی.

۲ـ آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۰)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.

۳ـ ابن‌عربی، محیی الدین (۱۳۸۷)، **فصوص‌الحکم**، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.

۴ـ برجی، یعقوب (۱۳۸۵)، **ولایت فقیه در اندیشه فقیهان**، تهران: سمت.

۵ـ بیانی، شیرین (۱۳۷۰)، **دین و دولت در ایران عهد مغول**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۶ـ دهقان، عزت الله (۱۳۸۲)، **مبانی عرفان در قرآن و حدیث**، تهران: نشر صادق.

۷ـ روحانی نژاد، حسین (۱۳۸۵)، **ولایت در عرفان**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸ـ شیمل، آن ماری (۱۳۷۴)، **ابعاد عرفان اسلامی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۹ـ صادقی ارزگانی، محمدامین (۱۳۸۳)، **انسان کامل از نگاه امام خمینی و عارفان مسلمان**، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

۱۰ـ عبدالرزاق، علی (۱۳۸۲)، **اسلام و مبانی حکومت**، ترجمه محترم رحمانی، تهران: نشر سرایی.

۱۱ـ عبدالرازق کاشانی، کمال الدین (۱۳۷۷)، **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ دوم.

۱۲ـ قیصری، داود بن محمد (۱۳۸۸)، **شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.

۱۳ـ کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، **تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران**، تهران: طرح نو.

۱۴ـ کدیور، محسن (۱۳۷۶)، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی.

۱۵ـ کدیور، محسن (۱۳۸۰)، **حکومت ولایی**، تهران: نشر نی.

۱۶ـ لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، **اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار**، مندرج در کتاب میراث تصوف (جلد اول)، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

۱۷ـ مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، **مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه**، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۱۸ـ مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، **مجموعه آثار (مجلدات ۳، ۴، ۲۳)**، تهران: انتشارات صدرا.

۱۹ـ منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۸)، **جلوه‌های ولایت در آثار امام خمینی**، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

۲۰ـ نراقی، ملا احمد (۱۳۴۸)، **معراج السعاده**، قم: انتشارات علمیه اسلامیه.

۲۱ـ نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، **انسان کامل**، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ پنجم، تهران: انتشارات طهوری.

۲۲ـ نصر، حسین (۱۳۸۴)، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

۲۳ـ نصر، حسین (۱۳۸۶)، **تشیع و تصوف**، ترجمه غلامرضا اعرافی، مندرج در عرفان ایران (مجموعه مقالات)، تهران: نشر حقیقت.

۲۴ـ یثربی، سیدیحیی (۱۳۶۸)، **سیر تکامل و اصول و مسائل عرفان و تصوف**، انتشارات دانشگاه تبریز.

۲۵ـ یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۴)، **عرفان نظری**، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.